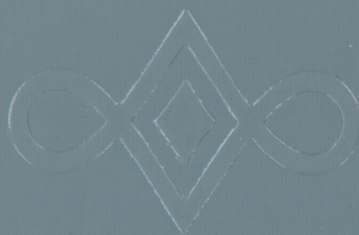


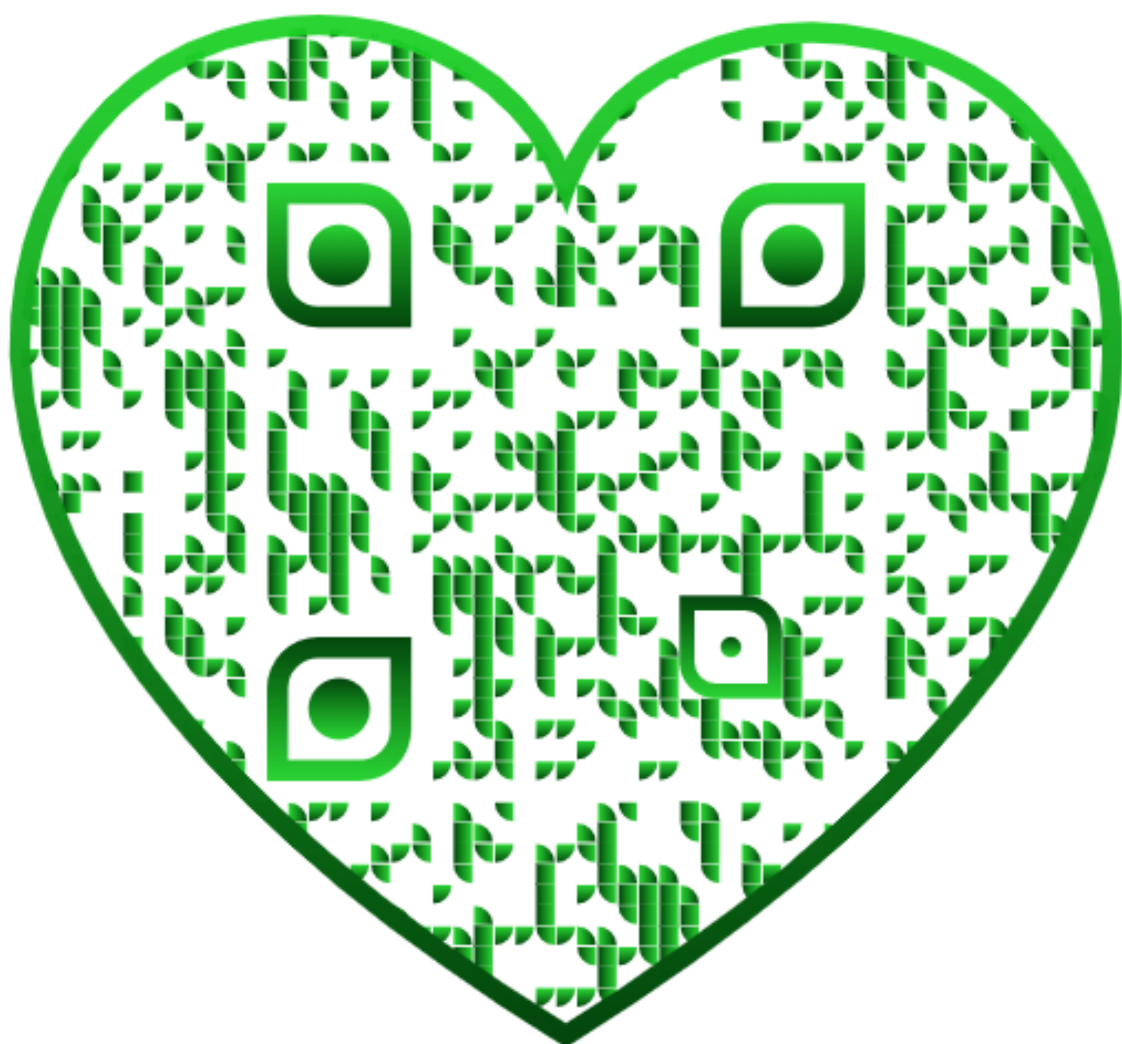
A ESSÊNCIA DO CRISTIANISMO

Ludwig Feuerbach

5.ª edição



FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN



the 1990s, the number of people in the world who are undernourished has increased from 600 million to 800 million (FAO 1996).

There is a growing awareness of the need to improve the nutritional status of the world's population. The United Nations World Food Programme (WFP) has been instrumental in this regard, and has been successful in increasing the number of people who are receiving food aid from 100 million in 1980 to 150 million in 1995 (WFP 1996).

One of the main reasons for the increase in the number of people who are undernourished is the increase in the number of people who are living in poverty. In 1990, 1.2 billion people were living on less than \$1 a day, and this number is expected to increase to 1.5 billion by the year 2020 (World Bank 1996).

There are a number of factors that contribute to poverty, and these factors are often interrelated. For example, a lack of access to education and health care can lead to poverty, and poverty can lead to a lack of access to education and health care.

One of the main ways to improve the nutritional status of the world's population is to improve the living conditions of the poor. This can be done by providing access to education and health care, and by providing the poor with the resources they need to improve their living conditions.

There are a number of ways to improve the living conditions of the poor. One way is to provide them with access to education and health care. Another way is to provide them with the resources they need to improve their living conditions, such as land and tools.

There are a number of ways to improve the nutritional status of the world's population. One way is to improve the living conditions of the poor. Another way is to provide them with access to education and health care. A third way is to provide them with the resources they need to improve their living conditions.

There are a number of ways to improve the nutritional status of the world's population. One way is to improve the living conditions of the poor. Another way is to provide them with access to education and health care. A third way is to provide them with the resources they need to improve their living conditions.

There are a number of ways to improve the nutritional status of the world's population. One way is to improve the living conditions of the poor. Another way is to provide them with access to education and health care. A third way is to provide them with the resources they need to improve their living conditions.

There are a number of ways to improve the nutritional status of the world's population. One way is to improve the living conditions of the poor. Another way is to provide them with access to education and health care. A third way is to provide them with the resources they need to improve their living conditions.

Tradução do original alemão *Das Wesen des Christentums*,
de Ludwig Feuerbach, baseada na edição crítica
de Werner Schuffenhauer, Berlim.

Reservados todos os direitos de acordo com a lei
Edição da
FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN
Av. de Berna | Lisboa
2018

Depósito Legal N.º 326288/11
ISBN: 978-972-31-0958-0

LUDWIG FEUERBACH

A ESSÊNCIA DO CRISTIANISMO

5.^a edição

Apresentação e Tradução de *Adriana Veríssimo Serrão*



FUNDAÇÃO
CALOUSTE GULBENKIAN

PREFÁCIO À 2.^a EDIÇÃO

Dez anos passados sobre a conclusão da versão para português de Das Wesen des Christentums e alguns anos menos sobre o momento em que foi publicada, a oportunidade de apresentar uma nova edição é testemunho suficiente da receptividade que esta obra tem merecido por parte do público português, bem como do interesse que o pensamento nela exposto continua ainda hoje a suscitar.

Sendo uma obra de filosofia, e mesmo um dos textos de referência obrigatória em filosofia da religião, A Essência do Cristianismo pode, no entanto, ser lida com relativa independência dos debates intelectuais que marcaram o ambiente do século XIX alemão em que foi concebida e da estruturação categorial sobre que se alicerça. Num estilo literariamente muito sugestivo que alterna as passagens argumentativas com o tom apelativo, Ludwig Feuerbach fundamenta e desenvolve a sua intuição própria do fenómeno religioso como uma questão exclusivamente humana, ao mesmo tempo que interpela o crente a compreender e esclarecer o sentido da sua fé.

Destituída de origem transcendente e de carácter sobrenatural, a religião vai sendo progressivamente desvendada na sua origem e feição humanas e interpretada como resposta a necessidades profundas que o homem religioso julga não poder resolver nesta vida e com os meios disponíveis na existência real. O “além”, ou a “outra vida”, é uma componente essencial da consciência religiosa, compensação de um viver empobrecido em que até a morte é desvanecida como simples aparência e mera passagem para um aspirado e prometido mundo melhor.

Duas faces da atitude religiosa, e da complexa interpretação feuerbachiana da religião, devem ser sublinhadas. Por um lado, uma análise de tipo psicológico que desvende mecanismos profundos da subjectividade inconsciente, como o são o impulso para a felicidade e o anseio da vida eterna, desejos que a imaginação concretiza ao criar as diversificadas imagens das entidades divinas. Por outro lado, a ênfase colocada no sentido prático e existencial da vida humana, na qual o sentimento revela possuir maior força e maior poder que o tranquilo exercício da actividade teórica do conhecimento.

A esta luz, as principais religiões analisadas – o cristianismo sobretudo, mas também o paganismo e o judaísmo – distinguem-se pelo modo como configuram as respectivas representações da divindade, isto é, pelos valores que adoram como supremos e que por essa razão instituem como divinos. Mas para além das diferenças, no fundo, todas as religiões se assemelham. A essência da religião não se realiza definitivamente em nenhuma religião histórica, nem se encontra na objectividade dos credos, das leis, das regras e ritos, mas naquela atitude interior que enlaça o humano e o divino, isto é, que liga o homem a um ideal de si mesmo.

E se a meditação de Feuerbach exalta a religiosidade sincera e genuína da fé viva, ao contrário das doutrinas em que Deus é metafisicamente concebido como primeiro princípio do mundo ou como abstracta ordem moral, o mesmo não sucede quando a fé se cristaliza numa visão do mundo que ultrapassa o indivíduo para se tornar um corpo institucional rígido e um instrumento de dominação. A severa crítica da teologia é simultaneamente uma advertência ao caminho que conduz da crença inofensiva intimamente praticada à separação violenta dos homens em sectores inimigos, e que acontece sempre que a fé se converte em dogmática, e esta na intolerância e no fanatismo que transformam o bom princípio da união no mau princípio da divisão e da exclusão.

O entendimento do fenómeno religioso como criação humana conserva intacta a sua fecundidade e actualidade, continuando A Essência do Cristianismo a suscitar leituras a partir de diferentes pontos de vista. No âmbito da estrita reflexão teológica alimenta a discussão sobre os fenómenos contemporâneos do ateísmo, da secularização ou da problemática da morte de Deus. A uma tradição predominantemente racionalista da filosofia, nomeadamente da antropologia filosófica, contrapõe a visão do ser humano movido pela “cabeça” e pelo “coração”, uma essência sensível constituída por um misto de forças e fraquezas, um ser concreto caracterizado pela ambivalência.

Mas o que sobretudo ressalta da obra é o forte elogio da vida, seja na exaltação da Natureza como fundamento da realidade, seja na mensagem de universalismo sustentada na ideia comunitária do homem como um único género humano liberto de todas as barreiras particulares, seja ainda na promoção de uma existência integral que merece, tanto na alegria como no sofrimento, ser vivida intensamente e sem os véus de ilusão.

A presente edição reproduz sem alterações o texto da 1.^a edição, de 1994, tendo-nos limitado a introduzir correcções de erros tipográficos e a proceder a uma revisão do Índice Onomástico. A investigação sobre Feuerbach que entretanto se produziu e tomou novos rumos, acentuando cada vez mais a leitura compreensiva em vez da crítica com intenção refutativa, justificou a actualização da breve Bibliografia.

Cumpre-me, finalmente, agradecer ao Serviço de Educação e Bolsas da Fundação Calouste Gulbenkian, na pessoa do seu Director Dr. Manuel Carmelo Rosa, e do seu Director-Adjunto, Dr. Carlos Cardoso Alves, a satisfação de ver este trabalho reeditado e de novo disponível na Coleção de Textos Clássicos.

*Lisboa, Outubro de 2001
Adriana Veríssimo Serrão*

APRESENTAÇÃO

I

Situando-se numa zona problemática onde a reflexão filosófica se cruza com o questionar de temas estritamente teológicos, Das Wesen des Christentums não é somente um dos textos fundamentais do pensamento do século XIX, constituindo também uma referência obrigatória em todas as interpretações contemporâneas do fenómeno da religião. Para o confirmar, bastaria ter em conta a imensa série de estudos, comentários e refutações que não mais deixaria de suscitar, desde a sua publicação em 1841, até aos nossos dias.

Não obstante a consagração obtida com esta obra, que lançaria o seu nome para o primeiro plano da vida cultural alemã e europeia, Ludwig Feuerbach era já um pensador de relevo, autor de uma vasta produção e suficientemente conhecido nos meios filosóficos do seu tempo. A apreciação elogiosa com que fora acolhido o primeiro volume da História da Filosofia Moderna (Geschichte der neuern Philosophie von Bacon de Verulam bis Benedikt Spinoza, 1833) abriu-lhe as portas da Sociedade Hegeliana, a Societät für wissenschaftliche Kritik, iniciando uma breve colaboração que se traduziria em diversas recensões críticas no âmbito da teoria historiográfica e da hermenêutica filosófica¹.

¹ A colaboração nos *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* contaria, entre outras, com as recensões a K. Rosenkranz: *Hegel. Sendschreiben an den Herrn Dr. C. F. Bachmann* (1835); a J. Kuhn: *Jacobi und die*

*A proibição definitiva de ensinar nas Universidades da Baviera viria pôr termo, em meados dos anos trinta, a uma curta carreira de professor em Erlangen, onde regera cursos de História da Filosofia e de Lógica e Metafísica, assumindo desde então, e em oposição frontal aos filósofos da escola, o papel de um filósofo da Humanidade, para quem a filosofia é encarada sobretudo como tarefa prática que deve aliar a livre expressão das ideias a uma intenção salvífica. As sucessivas intervenções nos grandes debates contemporâneos – que se concentravam em torno das relações entre filosofia, cristianismo e política –, quase sempre caracterizadas por um estilo incisivo e um tom desassombrado, bem como as posições cada vez mais abertamente assumidas contra a filosofia de Hegel, entendida como um corpo teórico encerrado no formalismo de um sistema, aproximavam Feuerbach de algumas orientações partilhadas pelo movimento Jovem Hegeliano, passando a encontrar nos Hallische Jahrbücher o espaço mais adequado para a divulgação das suas ideias*².

A par da investigação historiográfica, entretanto enriquecida com duas monografias sobre Leibniz e Pierre Bayle, Feuerbach ia desenvolvendo uma multifacetada reflexão pessoal, identificando-se como tópicos centrais a concepção de racionalidade, polarizada na harmonia entre o género humano

Philosophie seiner Zeit. Ein Versuch, das wissenschaftliche Fundament der Philosophie historisch zu erörtern (1835); a F. J. Stahl: *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht* (1835); a C. L. Michelet (ed.): *Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1835) e a J. E. Erdmann: *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie* (1836 e 1838).

² Cf. de entre as publicações nos *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst* (posteriormente: *Deutsche Jahrbücher*): *Zur Kritik der "positiven Philosophie"* (1838); *Der wahre Gesichtspunkt, aus welchem der "Leo-Hegelsche Streit" beurteilt werden muß* (1839); *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (1839).

e a Natureza, e o reconhecimento concedido à actividade dos sentidos. Na generalidade dos escritos do período juvenil, em que germinam alguns dos motivos do pensamento da maturidade, a temática religiosa define uma preocupação constante, assinalando, nessa medida, uma das mais fortes linhas de continuidade na extensa obra feuerbachiana, que se prolongará até ao final dos anos sessenta.

Já a Dissertação latina (De ratione, una, universali, infinita, 1828) defendera a incompatibilidade entre a visão racional, que busca uma compreensão totalizadora e unificadora da realidade, e o intrínseco dualismo da mundividência cristã, que tem por base a separação metafísica de Deus e do mundo. Mas é nos Pensamentos sobre a morte e a imortalidade (Gedanken über Tod und Unsterblichkeit), publicados sob anonimato em 1830, que o jovem Feuerbach procede pela primeira vez a uma análise da história da mentalidade europeia, mostrando de que modo a figura de Deus como um ser pessoal que exclui de si a Natureza vem a instaurar, no dogma da imortalidade da alma, a absolutização e divinização do próprio indivíduo humano. A mesma perspectiva é aplicada como princípio interpretativo à história das doutrinas filosóficas, sendo o curso do pensamento moderno descrito como um combate progressivo da razão contra a interferência dos dogmas teológicos e em nome do exercício autónomo das suas categorias.

Pelos anos de 1838-39 o tema vem a ganhar uma nova amplitude. Na sequência da publicação por Heinrich Leo do panfleto Die Hegelingen, gerava-se um largo debate sobre o carácter cristão ou ateu da filosofia de Hegel. Enquanto alguns Jovens Hegelianos, como Bruno Bauer, procurarão provar o ateísmo como a consequência necessária do primado hegeliano da objectividade do conceito sobre a subjectividade da fé³, a

³ Bruno Bauer, *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*, Leipzig, 1841.

participação de Feuerbach na polémica não só radicaliza as divergências relativamente ao seu antigo professor e ao movimento Jovem Hegeliano, como constitui a ocasião para esclarecer o seu próprio quadro conceptual, que se torna mais preciso.

A um cristianismo elevado a instituição do Estado, porque desprovido de todo o significado vivencial, contrapõe a ideia de um cristianismo primitivo e originário, caracterizado pelo espírito de autenticidade e simplicidade. O curso histórico das religiões estaria assim marcado pelo afastamento relativamente a uma origem infantil e ingénua, submetido, portanto, ao destino de uma inevitável decadência. Por outro lado, reforça a sua total oposição à legitimidade de uma “filosofia cristã” (tal como à de uma “ciência cristã” ou de uma “arte cristã”), por se tratar de uma “concórdia discors”, uma mistura contraditória de elementos heterogêneos — a razão universal e uma crença sempre particular e histórica —, que compromete tanto a liberdade da filosofia quanto a especificidade da religião⁴. A clarificação dos conceitos de “religião” e “teologia”, até aí assimilados ao de cristianismo, bem como a demarcação das suas respectivas fronteiras devem um motivo central que não mais será abandonado. “Religião” refere uma atitude humana fundada na afectividade e de índole predominantemente emocional, frequentemente usada na acepção de religiosidade, como sinónimo de sentimento religioso ou de “fé viva”; por sua vez, o termo “teologia” engloba as construções dogmáticas, todo o aparato sofisticado e argumentativo que pretende teorizar, legitimar e disciplinar a crença religiosa, que assim se vê transformada em objecto de demonstração e de disputa, em “fé morta”.

⁴ Cf. Para a crítica da filosofia positiva (Zur Kritik der positiven Philosophie) e Sobre Filosofia e Cristianismo (Über Philosophie und Christentum).

No campo da crítica filosófica reúnem-se ao mesmo tempo a denúncia da teologia e a compreensão da religião⁵. Tal duplicidade de pontos de vista pode facilmente reconhecer-se em *A Essência do Cristianismo*, quer nas grandes divisões do plano geral, quer na presença dos motivos inspiradores do kantismo e do socratismo, que Feuerbach previra inicialmente como possíveis títulos. É apenas quando o livro se encontra quase integralmente composto que a designação mais apelativa, mas menos abrangente, de “essência do cristianismo” substitui a fecundidade das outras hipóteses até aí ponderadas: a de “Crítica da razão impura”, que tornava explícita a analogia com a Crítica da razão pura de Kant, no propósito comum de depurar o conhecimento e a verdade das ilusões e contradições do pensar teológico; e a de “Conhece-te a ti mesmo”, que consagrava o lema socrático de uma inquirição da subjectividade a partir da religião como auto-revelação do homem.

A Essência do Cristianismo não surge, portanto, desenquadrada da evolução do pensamento feuerbachiano, representando antes o resultado de uma longa elaboração. A sua concepção remonta a 1839, ano em que Feuerbach anuncia a preparação de uma “grande obra”⁶, e de que data com toda a probabilidade um manuscrito em que surge claramente definida esta intuição central: “A tarefa deste escrito é a de suprimir a oposição altamente perniciosa entre o humano e o divino

⁵ Cf. *Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie* (1837); *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Werner Schuffenhauer, Berlin, Akademie-Verlag, 1984, vol. 3, pp. 115-123. As obras de Feuerbach serão doravante citadas por esta edição (= G.W.).

⁶ Cf. as Cartas a Christian Kapp (de 8 de Março e de 25 de Outubro de 1839); a nota ao ensaio *Über das Wunder* (1839), G.W. 8, 295; e “Das Pathos der Kritik und die Kritik der unreinen Vernunft” (1840), G.W. 9, 80-81.

e, nessa medida, de mostrar que todas as representações, doutrinas, artigos de fé, segredos, que a religião faz passar, seja pela origem, seja pelo conteúdo, por sobrenaturais e sobre-humanos são representações muito naturais e humanas; portanto, de mostrar que o objecto ou o ser destas representações ou segredos não é um ser distinto da essência humana, que também no domínio da religião, onde imaginamos pairar no céu, acima da terra, ainda nos encontramos no solo da terra e da verdade.”⁷ Em carta de Janeiro de 1841, Feuerbach comunicava ao seu editor Otto Wigand ter concluído a redacção de um livro, “produto de estudos diversificados e de vários anos”, que demonstrava não ser “a essência da religião senão a essência do ânimo humano” ou, na fórmula mais incisiva, que “o segredo da teologia é a antropologia”⁸. Em Fevereiro, o texto era enviado para impressão, encontrando-se à venda no início de Junho.

A tese, considerada escandalosa, segundo a qual o homem é o criador e origem de todos os Deuses, incluindo o Deus cristão, que o “além” é um mundo projectado e imaginado a partir da terra, do “aquém” – o que equivalia a uma defesa explícita do ateísmo –, suscitaria de imediato um extraordinário impacto, dividindo-se as reacções entre o indignado repúdio e o acolhimento entusiástico.

Teólogos de diferentes tendências unem esforços, apressando-se a denunciar as perigosas consequências do livro. A primeira notícia que regista a sua publicação considera-o como um escrito “infernado” e “venenoso”, “desmedidamente

⁷ «Entwurf zur Einleitung zum Wesen des Christentums», texto ainda inédito, parcialmente transcrito por Carlo Ascheri, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation. Kritische Einleitung zu Feuerbach: Die Notwendigkeit einer Veränderung* (1842), Frankfurt/Wien, 1969, pp. 17 ss.

⁸ Carta de Feuerbach a Otto Wigand (5 de Janeiro de 1841). G.W. 18, 48.

infame, ímpio e blasfemo”, cujo título deveria ser com maior propriedade o de “A Essência do Anti-Cristianismo”⁹. Outras posições mais moderadas procurarão desmontar as teses e evidenciar por todos os meios as incoerências da argumentação. Paradigmática é a longa recensão de Julius Müller que, não deixando de salientar os méritos da obra, fixa muitos dos argumentos que virão a ser posteriormente reiterados: tratar-se-ia de uma visão parcial e deliberadamente negativa da religião, arbitrariamente restringida a dimensões da interioridade e interpretada como mera expressão do egoísmo humano; deficiente era a compreensão do conteúdo dos dogmas, especialmente dos sacramentos; a ausência de rigor estaria comprovada na selecção das fontes teológicas, limitadas a autores do catolicismo medieval e esquecendo inteiramente os textos canónicos do protestantismo¹⁰.

Por sua vez, o grupo dos Jovens Hegelianos valoriza sobretudo as suas implicações éticas e políticas e saúda-a como um manifesto emancipador que trazia para o solo alemão o espírito das Luzes francesas. É este o sentido que ressalta da impressão que, anos mais tarde, Friedrich Engels deixará gravada num testemunho célebre: “A Natureza existe independentemente de toda a filosofia; é a base a partir da qual nós, seres humanos, nós próprios produtos da Natureza, crescemos. Além da Natureza e do homem, nada existe, e os seres superiores que a nossa fantasia criou são apenas o reflexo fantástico da nossa própria essência. [...] Foi preciso tê-la experimentado pessoalmente para ter uma ideia da acção libertadora do livro. O entu-

⁹ «Anzeige von L. Feuerbach “Das Wesen des Christentums”», Notícia anónima da *Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche*, 3 (1841) 140.

¹⁰ Julius Müller, «Besprechung von Feuerbachs “Das Wesen des Christentums”», *Theologische Studien und Kritiken*, Hamburg, 15 (1842) 171-269.

siasmo foi enorme: naquele momento éramos todos feuerbachianos.”¹¹ É ainda sob a influência da acção demolidora de *A Essência do Cristianismo* que, por ocasião da revolução de 1848, alguns estudantes de Heidelberg convidam Feuerbach a proferir uma série de conferências sobre a “essência da religião”, incentivando, nos seguintes termos, a sua participação activa na vida política: “Nobre pensador, que sob o grito sarcástico dos arrogantes fariseus retiraste, com labor e paciência, dos profundos estratos da Natureza o ouro da verdade – nobre espírito! soou a hora da tua acção! A aurora da verdade começa a iluminar com a sua luz um mundo que se tornou livre!”¹²

Ainda em Junho de 1841, Feuerbach é informado por Wigand do êxito do livro em dois dos mais importantes centros universitários, Berlim e Halle¹³, e no mês de Agosto a edição de 750 exemplares encontra-se praticamente esgotada. No final do ano já Feuerbach trabalha na revisão do texto para a segunda edição, que virá a lume em 1843. Uma terceira e última edição será incluída no volume VII das suas Obras Completas (*Sämtliche Werke*, Leipzig, 1849).

¹¹ *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der deutschen klassischen Philosophie*, 1888: *K. Marx-F. Engels Werke*, Berlin. Dietz Verlag, 1969, vol. 21, p. 272.

¹² In Wilhelm Bolin, «Biographische Einleitung»: *Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach*, Leipzig, Otto Wigand, 1904, vol. I, p. 114; cf. também G.W. 19, 149-150.

¹³ Carta de Otto Wigand a Feuerbach (16 de Junho de 1841); G.W. 18, 92. Para a história da formação do texto e, em geral, para a reconstituição deste período: Carlo Ascheri: «Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento», *De Homine*, Roma, 19-20 (1966) 217 ss; Erich Thies, *Ludwig Feuerbach. Werke in sechs Bänden. Theorie Werkausgabe*. Frankfurt a. M., 1976, vol. 5, pp. 423-431; W. Schuffenhauer, «Vorbemerkung», G.W. 5, V-VII.

II

Apesar de poder ser globalmente caracterizada como uma interpretação filosófica do cristianismo e, nessa medida, como uma obra de filosofia da religião, tão diversificados são os planos que nela se entrecruzam, que qualquer tentativa de a reconduzir a um pequeno núcleo de teses assume o risco do empobrecimento. Tratando-se, nesta Apresentação, somente de enunciar algumas linhas interpretativas, a estrutura formal – que não corresponde todavia a uma separação rígida, já que os mesmos temas vão sendo retomados e reintegrados ao longo dos diversos capítulos – permite encontrar um fio condutor de leitura suficientemente seguro e que respeita as intenções do autor.

Num primeiro sentido, desenvolvido na Introdução, está em causa colher a essência do fenómeno religioso, procurando, para além das diferentes manifestações históricas (paganismo, judaísmo e cristianismo), a sua especificidade ou natureza comum. O traço característico da religião encontra-se na criação de uma ordem sobrenatural, distinta da realidade que é dada pelos sentidos e confirmada pela ciência, e superior a esta em dignidade e valor. Esse outro mundo não é todavia apenas abstractamente postulado como existente, mas sempre investido e revestido de qualidades, imagens e atributos, nos quais a Humanidade projecta, num grau superlativo e absolutizado, qualidades, imagens e atributos do mundo sensível e sobretudo de si mesma.

Aqui encontra Feuerbach o fundamento da íntima articulação e da identidade essencial entre o humano e o divino. Enquanto entes imaginários produzidos pela fantasia dos indivíduos e dos povos, os Deuses manifestam sempre uma semelhança com o seu criador, semelhança essa comprovada pela sua representação antropomórfica. E sendo tais entidades a expressão de desejos e aspirações do homem, no modo como

este as pensa, representa e adora, na natureza dos predicados que lhes confere, revela também, embora inconscientemente, a consciência que tem de si mesmo.

Um outro plano da obra é marcadamente crítico e desenvolve-se sobretudo na Segunda Parte (“A religião na sua contradição com a essência do homem”) e no Apêndice. Feuerbach mostra como a teologia anula a relação de proximidade e a vinculação entre o crente e o seu Deus, transformando o Deus da fé, pessoal e humano, num princípio impessoal e abstracto, acentuado nos seus predicados metafísicos. À teologia subjaz, acima de tudo, a pretensão de fixar a sua religião como a única religião verdadeira, de impor o seu Deus como o Deus exclusivo, de elevar a sua particular visão do mundo ao estatuto de explicação universal do mundo. Nela têm origem todos os fanatismos e intolerâncias. Com a teologia, a fé institucionaliza-se e devém dogmática.

Nesta crítica são claramente visadas as teologias bíblica e sistemática, e as ortodoxias, quer católica quer protestante. Mas também o misticismo de Schelling e o logicismo de Hegel constituem modalidades, opostas na forma filosófica mas coincidentes na intenção, de justificar o cristianismo como religião absoluta e manifestação do próprio Deus. Ao moldarem a sua concepção do absoluto segundo a figura cristã da revelação e da encarnação, os filósofos especulativos ultrapassam os limites da razão humana e fundam uma filosofia que não apenas se reconcilia com o cristianismo, mas que se torna ela própria em teologia.

É na Primeira Parte, significativamente intitulada de “A religião no seu acordo com a essência do homem”, que encontramos o momento fundamental da obra, perante o qual se decidem em última instância todas as interpretações. Aqui trata-se de converter os “mistérios” da transcendência em “segredos” da natureza humana, operando a tradução dos predicados divinos em predicados humanos. Não se procura discutir a legitimidade ou a razão de ser da religião, mas captar a sua signi-

ficação, explicando e descrevendo o processo e as motivações do seu surgimento. A esta perspectiva metodológica chama Feuerbach justamente de “genético-crítica”, porque nela se aliam a descrição e a análise genética, a compreensão dos mecanismos que permitem a formação da ideia de transcendência e a recondução destes à sua origem. Não se resolvendo numa explicação conceptual ou lógica, a pergunta pelo significado de Deus coincide com o desvendamento de um enigma psicológico, isto é, com a pergunta pela própria natureza humana.

No procedimento feuerbachiano, embora não sistematizado, é possível detectar um duplo movimento. Um primeiro vai da transcendência à subjectividade. Não estando submetida ao critério da adequação, não exprimindo a correspondência do espírito à realidade objectiva, nem a presença de uma entidade metafísica, a atitude religiosa nasce no mais fundo da intimidade e apenas revela o dinamismo dos seus próprios sentimentos e desejos. Um outro movimento vai da intimidade até à vida. É na relação do homem com a existência, no conflito entre o sofrimento vivido e a aspiração à felicidade que se encontra a raiz última de todas as religiões.

Ao isolar a “verdade” da religião, reconhece-se que o segredo que nela se manifesta não é o da razão ou da consciência – a pura dimensão racional não carece de compensações imaginárias –, mas o de uma “antropologia invertida” que espelha indirectamente em Deus a tensão entre aquilo que o homem é e o que deseja ser. Subsiste todavia neste reconhecimento uma ambivalência fundamental que diz respeito à possibilidade de determinar a fronteira entre a verdade e a ilusão. O texto é sobre esta questão inteiramente impreciso, o que explica os juízos que têm podido vislumbrar em Feuerbach, simultaneamente, a marca de um pensamento ateu e de um espírito religioso, de um demolidor e de um defensor do cristianismo.

A metamorfose da filosofia da religião em psicologia da consciência religiosa, e desta em antropologia, geraria inevita-

velmente uma reorientação no pensamento feuerbachiano, sobretudo no plano dos pressupostos teóricos. Até 1841, toda a reflexão tem por base um conceito de razão pobre, identificado com o pensamento, e a noção de essência humana recolhe somente as faculdades superiores e universais do género humano. Em múltiplos momentos da obra, particularmente na *Introdução*, é patente como a doutrina da essência se inscreve na concepção clássica do “ser racional”, ao consagrar a superioridade do homem teórico, autónomo, livre e sem carências sobre o homem religioso, passivo, isolado do mundo e da comunidade, por outras palavras, o primado do conhecimento objectivo e da transparência intelectual sobre a dimensão afectiva e emocional.

Nos diversos capítulos da *Primeira Parte*, que podem ser lidos como micro-análises de outras tantas dimensões constitutivas do humano, são sucessivamente introduzidos elementos como o diálogo e a interpessoalidade, a imaginação e a linguagem, o amor e a corporeidade. Esta “antropologia implícita”, que nunca chega a ser integrada ou elaborada como tal, levará Feuerbach a rever a sua própria concepção de racionalidade e a procurar uma fundamentação do “homem integral”. No Prefácio da segunda edição, que se apresenta em anexo, já se anuncia com toda a clareza a transformação de uma filosofia predominantemente crítica numa filosofia doutrinal e positiva, bem como a passagem de uma filosofia da razão a uma filosofia do Homem. Escritas na sequência imediata de *A Essência do Cristianismo*, as Teses provisórias para a reforma da filosofia (*Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*) e os Princípios da filosofia do futuro (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*)¹⁴ lançarão as bases da *Filosofia Nova* ou *Antropologia*, cujo

¹⁴ Os textos programáticos da Filosofia Nova são acessíveis em português na seguinte edição: Ludwig Feuerbach. *Princípios da filosofia do futuro e outros escritos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1988.

centro não é mais o espírito ou o pensamento, nem mesmo uma ideia abstracta de Humanidade, mas a vida dos indivíduos reais e concretos, a existência humana, sensível, mundana e socialmente incarnada.

A destituição do cristianismo não poderia, pois, constituir em si mesma o objectivo último do filósofo, nem o momento terminal da doutrina, mas tão-só uma fase necessária no processo do auto-esclarecimento e da emancipação da Humanidade. Dissolver a consistência do mundo supra-sensível, desvanecer a realidade metafísica do além é contribuir para que aceitemos a exclusiva realidade da vida terrena e saibamos a morte como um termo definitivo, assumindo assim, com a nossa condição de seres finitos, a disponibilidade e a responsabilidade para uma vida mais rica, porque não adiada nem cindida. Mas a compreensão do significado humano da transcendência permite-nos também saber que os sonhos fazem parte integrante da história, que a existência dos homens foi e é também movida pela força antecipadora da imaginação, que os Deuses são os símbolos que condensam as nossas derradeiras esperanças. Se os céus não pertencem a nenhuma religião e a nenhuma Igreja particular porque são património da Humanidade, então haverá certamente sempre um lugar para a religião, mas essa será uma religião dos homens e do seu futuro.

Feuerbach recusaria, conseqüentemente, a classificação de ateísmo, a que os seus contemporâneos, apoiantes ou detractores, reduziam o núcleo temático de A Essência do Cristianismo: “Quem acerca de mim nada mais diz nem sabe senão que ‘eu sou ateu’, diz e sabe o mesmo que nada. [...] A questão do ser ou não-ser de Deus é justamente para mim a questão do ser ou não-ser do homem.”¹⁵

¹⁵ Vorwort zu L. Feuerbach: *Sämtliche Werke*, Bd. I [Prefácio ao vol. I das *Obras Completas*]; G.W. 10, 189.

Se múltiplos aspectos da doutrina feuerbachiana não têm deixado de suscitar nas últimas décadas um crescente interesse, a ponto de ser possível identificar um “retorno a Feuerbach”, tal se deve ao facto de nela se inscreverem algumas das categorias que moldam a mentalidade do nosso tempo. Mesmo a teologia deste século soube entender a “negação de Deus”, ou até o diagnóstico da sua “morte”, como uma interpelação a um cristianismo renovado e mais autêntico.

A hermenêutica do inconsciente, os elementos de uma racionalidade comunitária, a filosofia da sensibilidade e da finitude, a teoria da cultura fundada no desejo permitem compreender que correntes tão diversas quanto o marxismo e o existencialismo, o dialogismo ou a psicanálise tenham reconhecido em Feuerbach quer uma influência directa, quer as raízes, ou somente o horizonte remoto das suas próprias inspirações.

III

A tradução que seguidamente se apresenta tem por base o texto integral da 1.^a edição (Das Wesen des Christentums, Leipzig, Otto Wigand, 1841) reproduzido no volume 5 da edição crítica (Gesammelte Werke, Berlin, Akademie-Verlag, 1984), dirigida por Werner Schuffenhauer e ainda em curso de publicação. Para o Prefácio da 2.^a edição, foi também utilizado o texto da edição de Erich Thies: Ludwig Feuerbach. Werke in sechs Bänden. Theorie Werkausgabe. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976, vol. 5.

Na impossibilidade de reproduzir todas as variantes das edições posteriores, a opção pela primeira edição justifica-se, porque permite conhecer a obra no seu momento mais genuíno, encontrando-se, por outro lado, a terceira edição

disponível na maioria das traduções mais recentes¹⁶. As edições de 1843 e de 1849 introduzem importantes alterações na terminologia, depurando-a de alguns conceitos com ressonância idealista e acentuando o sentido antropológico. A Primeira e a Segunda Partes terão como títulos, respectivamente, “A essência verdadeira, isto é, antropológica, da religião” e “A essência não-verdadeira, isto é, teológica, da religião”. São também significativas as substituições registadas no plano das fontes teológicas, nomeadamente no Apêndice, que se socorre, em vez dos autores do cristianismo medieval, de profusas citações de Lutero. As diversas alterações não implicam, porém, qualquer modificação da estrutura nem, o que é mais importante, das teses fundamentais.

Procurámos manter um equilíbrio entre as exigências básicas de toda a tradução filosófica — a fidelidade à letra do texto, o respeito pelos conceitos e a estrita equivalência terminológica — e, ao mesmo tempo, conservar o ritmo peculiar do estilo feuerbachiano, caracterizado pela adjectivação sucessiva, servido por uma escrita coloquial e dialogante em que os longos períodos alternam com as frases curtas, incisivas e quase aforísticas.

As notas de Feuerbach são assinaladas por asterisco (*) e colocadas, como no original, em rodapé. A numeração entre [] reproduz a paginação da edição crítica (G.W., vol. 5). As referências bibliográficas foram corrigidas ou completadas segundo as indicações da edição crítica e apresentadas segundo as convenções usadas entre nós. Os textos latinos — que formam um extenso aparato documental, onde se aliam passagens bíblicas, citações de autores clássicos, de Padres da Igreja e de pensadores medievais, fontes dogmáticas e

¹⁶ É o caso da tradução em língua portuguesa, publicada no Brasil, de José da Silva Brandão, Campinas, 1988.

disposições conciliares — foram integralmente traduzidos. No corpo da obra, a tradução vem intercalada no texto e sinalizada entre []; no Apêndice, indicada por um número e colocada em nota de rodapé.

Como instrumentos de trabalho, inclui-se um Glossário, um Índice Onomástico e uma sucinta Bibliografia.

*

A comemoração em 1991 do 150.º aniversário de A Essência do Cristianismo constituiu o estímulo para que projectássemos e levássemos a cabo a presente tradução, contribuindo para a divulgação de Feuerbach entre o público português. Ao Doutor Aristides Pinheiro ficamos a dever a colaboração preciosa na tradução das passagens latinas e na sua revisão tipográfica.

Pelo acolhimento desta tradução na Colecção de Textos Clássicos, o nosso especial reconhecimento é dirigido ao Serviço de Educação da Fundação Calouste Gulbenkian na pessoa da senhora Dr.ª Maria Amélia Catarino e do seu Director, Professor Doutor José de Pina Martins.

Lisboa, Janeiro de 1991

Adriana Veríssimo Serrão

PREFÁCIO

Benevolente ou adverso, o leitor encontra concentrados na presente obra os pensamentos do autor sobre religião e cristianismo, teologia e filosofia especulativa da religião, dispersos em diferentes trabalhos, a maior parte como pensamentos ocasionais, aforísticos e polémicos, mas agora reformulados, desenvolvidos, fundamentados — conservados ou reformados, limitados ou ampliados, moderados ou acentuados, consoante as implicações e as necessidades do tema; mas de modo algum — note-se bem — completamente *esgotados*, e isto porque o autor, avesso como em todos os seus outros escritos a todas as generalidades nebulosas, também neste perseguiu apenas um tema inteiramente determinado.

A presente obra contém os *elementos* — note-se bem —, apenas os elementos críticos para uma filosofia da religião positiva ou da revelação, mas, naturalmente, como seria antecipadamente de esperar, não de uma filosofia da religião no sentido puerilmente fantástico da nossa mitologia cristã, que aceita como facto qualquer conto de fadas da história, nem no sentido pedante da nossa filosofia especulativa da religião, que, tal como o fez durante tanto tempo a escolástica, demonstra sem mais o *articulus fidei* como uma verdade lógico-metafísica.

A filosofia especulativa da religião sacrifica a religião à filosofia, a mitologia cristã a filosofia à religião; aquela faz da religião um juguete do arbítrio especulativo, esta faz da razão um juguete de um materialismo religioso fantástico; aquela apenas deixa a religião dizer aquilo que ela própria pensou e

diz muito melhor, esta deixa a religião falar *em vez* [4] da razão; aquela, incapaz de sair *de si*, transforma as imagens da religião nos seus próprios *pensamentos*, esta, incapaz de se voltar *para si*, transforma as imagens em *coisas*.

Compreende-se facilmente que filosofia ou religião em geral, isto é, abstraindo da sua diferença específica, são idênticas, porque, uma vez que quem pensa e quem crê é um e o mesmo ser, também as imagens da religião exprimem ao mesmo tempo pensamentos e coisas; compreende-se que cada religião determinada, cada modo de crer é ao mesmo tempo um modo de pensar, por ser totalmente impossível que qualquer homem creia em algo que contradiga, pelo menos de facto, a *sua* faculdade de pensar e de representar. Assim, para quem crê no milagre, o milagre não é algo que contradiga a razão, mas antes algo de inteiramente natural, como um efeito que decorre por si mesmo da onnipotência divina, que é igualmente para ele uma representação muito natural. Assim, a fé na ressurreição da carne após a morte é tão clara, tão natural, como o regresso do Sol após o seu ocaso, como o despertar da primavera após o inverno, como o crescimento das plantas a partir das sementes lançadas à terra. É só quando o homem já não está, não sente, nem pensa em harmonia com a sua fé, quando a fé já não é uma verdade que penetra o homem, que surgirá então, com particular energia, a contradição da fé, da religião, com a razão. É certo que a fé que está de acordo consigo considera os seus objectos como inconcebíveis, como contraditórios com a razão, mas ela distingue entre razão cristã e razão pagã, entre razão esclarecida e razão natural. Uma diferença que, aliás, apenas significa que só para o descrente é que os objectos de fé são contrários à razão; mas aquele que alguma vez acreditou neles está convencido da sua verdade, possuem para ele o valor de razão suprema.

Mas, mesmo no seio desta harmonia entre a fé cristã ou religiosa e a razão cristã ou religiosa, permanece sempre uma

diferença essencial entre a fé e a razão, pois também a fé não pode prescindir da razão natural. Ora a razão natural [5] não é senão a razão κατ' ἐξοχήν, a razão *universal*, a razão com verdades e leis universais; pelo contrário, a fé cristã ou, o que é o mesmo, a razão cristã, é uma soma de verdades particulares, de privilégios e isenções particulares, é, portanto, uma razão *particular*. Dito de forma mais abreviada e incisiva: a razão é a regra, a fé a excepção à regra. Por isso, mesmo na melhor das harmonias, existe entre ambas uma inevitável colisão, pois o carácter particular da fé e a universalidade da razão não se recobrem nem se satisfazem completamente, mas permanece um excedente de razão livre que, pelo menos em certos momentos, é sentido *por si mesmo* em contradição com a razão que se liga com a base da fé. Deste modo, a *diferença* entre fé e razão torna-se mesmo num facto psicológico.

E o que funda a *essência* da fé não é o que nela está de acordo com a razão universal, mas o que as distingue. O condimento da fé é a particularidade — e por isso, mesmo exteriormente, o seu conteúdo está já ligado a um tempo *particular*, histórico, a um lugar *particular*, a um nome *particular*. Identificar a fé com a razão seria diluir a fé, extinguir o que ela tem de diferente. Quando eu, por exemplo, acerca da crença no pecado original, nada mais afirmo senão que o homem não é por natureza tal como deve ser, apenas lhe ponho na boca uma verdade inteiramente universal, racionalista, uma verdade que cada homem sabe, e mesmo o rude homem natural ainda comprova quando cobre a sua nudez com uma simples pele. Pois o que afirma ele com essa cobertura, senão que o indivíduo humano não é por natureza aquilo que deve ser? É certo que na base do pecado original se encontra esta ideia universal, mas aquilo que o torna num objecto de fé, numa verdade religiosa, é justamente o particular, o diferente, o que não é coincidente com a razão universal.

Sem dúvida que aos olhos da religião, ou pelo menos da teologia, a relação do pensar com os objectos da religião, na

medida em que os [6] *elucida* e os *esclarece*, é sempre e necessariamente uma relação que os dilui e os destrói — e, assim, a tarefa deste escrito é também a de provar que sob os mistérios sobrenaturais da religião se encontram verdades inteiramente simples, naturais; — mas, ao mesmo tempo, é indispensável manter constantemente a diferença essencial entre filosofia e religião, caso não se queira expelir a ira sobre *si mesmo* e não sobre a religião. Mas o que funda a diferença essencial entre a religião e a filosofia é a *imagem*. A religião é essencialmente dramática. O próprio Deus é um ser dramático, isto é, pessoal. Quem tira à religião a imagem, retira-lhe a coisa mesma, tem nas mãos apenas o *caput mortuum*. A imagem *enquanto imagem* é coisa.

Ora, neste livro, as imagens da religião não são transformadas nem em pensamentos — pelo menos na acepção da filosofia especulativa da religião — nem em coisas, mas são consideradas *como imagens*, isto é, a teologia não é tratada nem como *uma pragmatologia* mística, como o faz a mitologia cristã, nem como *ontologia*, como o faz a filosofia especulativa da religião, mas como *patologia* psíquica.

Mas o método que o autor aqui segue é inteiramente *objectivo* — é o método da química *analítica*. Por isso, sempre que foi possível e necessário, foram introduzidos documentos, em parte em rodapé, em parte num Apêndice especial, a fim de legitimar as conclusões obtidas pela análise, isto é, para as demonstrar como objectivamente fundadas. Se se considerar que os resultados do método do autor são estranhos, ilegítimos, que se seja suficientemente justo para não lançar a culpa sobre ele, mas sobre o objecto.

Há boas razões para o autor ter ido buscar os seus testemunhos ao arquivo de séculos há muito passados. Também o cristianismo teve os seus tempos clássicos — e apenas o verdadeiro, o grande, o *clássico*, é *digno de ser pensado*; o não-clássico pertence ao foro do cómico ou da sátira. Mas para poder fixar o cristianismo como um objecto

digno de ser pensado, o autor teve de abstrair do cristianismo dissoluto [7], incaracterístico, acomodado, literato, afectado e epicurista do mundo moderno, para se remeter a tempos em que a noiva de Cristo era ainda uma virgem casta e imaculada, que ainda não tecia na coroa de espinhos do seu noivo celeste as rosas e mirtos da Vénus pagã para não desmaiar ante a visão do Deus sofredor; a tempos em que ela era decerto pobre de tesouros terrenos, mas sumamente rica e feliz na fruição dos mistérios de um amor sobrenatural.

O cristianismo moderno não tem quaisquer outros testemunhos para mostrar senão *testimonia paupertatis*. O que ele talvez ainda possui — não o possui *por si* — pois vive de esmolas de séculos passados. Se o cristianismo moderno fosse um objecto digno da crítica filosófica, o autor poderia ter poupado o labor de reflexão e de estudo que o seu livro lhe custou. O que neste livro se demonstra por assim dizer *a priori* — que o *segredo da teologia é a antropologia* — já foi há muito demonstrado e confirmado *a posteriori* pela história da teologia. «A história do dogma» ou, na expressão mais lata, a história da teologia em geral, é a «crítica do dogma», a crítica da teologia em geral. Há muito que a teologia se tornou antropologia. E deste modo a história realizou e transformou em objecto da consciência o que *em si* — e neste aspecto o método de Hegel é perfeitamente certo e historicamente fundado — era a essência da teologia.

Mas embora «a infinita liberdade e personalidade» do mundo moderno se tenha apoderado da religião cristã e da teologia, a ponto de a diferença entre o espírito santo, como produtor da revelação divina, e o espírito humano, como consumidor, há muito ter sido suprimida, embora o conteúdo do cristianismo, outrora sobrenatural e supra-humano, tenha sido há muito totalmente naturalizado e antropomorfizado, a nossa época e a nossa teologia continuam, no entanto, dada a sua hesitante mediocridade e falta de carácter, a ser assombradas pela essência sobrenatural e supra-humana do

velho cristianismo, pelo menos como um *fantasma* na cabeça. Teria sido, porém, [8] uma tarefa desprovida de qualquer interesse filosófico, se o autor tivesse estabelecido como objectivo do seu trabalho a demonstração de que este fantasma moderno é apenas uma ilusão, um auto-engano do homem. Os fantasmas são sombras do passado e reconduzem-nos necessariamente à questão: o que era outrora o fantasma quando ainda era um ser de carne e sangue?

O autor tem, contudo, de solicitar ao leitor benevolente, mas sobretudo ao mais adverso, que não deixe de ter em conta que, ao escrever acerca de tempos antigos, não está a escrever no tempo antigo, mas *no* e *para* o tempo novo, portanto, que ao observar a sua essência primitiva, não perde de vista o fantasma moderno, que o conteúdo deste escrito é, de facto, patológico ou fisiológico, mas o seu objectivo é ao mesmo tempo *terapêutico* ou *prático*.

Este objectivo é a promoção da *hidroterapia pneumática* — a instrução sobre o uso e utilidade da *água fria* da *razão natural* — o restabelecimento da antiga e simples hidrologia jónica no domínio da filosofia especulativa e, primeiro que tudo, no domínio da filosofia especulativa da religião. Como é sabido, a antiga doutrina jónica, especialmente a de Tales, reza na sua forma originária assim: a água é a origem de todas as coisas e seres, por consequência, também dos Deuses: porque o espírito ou Deus que, segundo Cícero, assiste à água no momento do nascimento das coisas como um ser *particular* é manifestamente apenas um acrescento do teísmo pagão tardio.

No caso de ser verdadeiramente compreendido, o γνῶθι σεαυτόν, o «conhece-te a ti mesmo» socrático, que é o verdadeiro epigrama e tema deste escrito, não contradiz o simples elemento natural da sabedoria jónica. A água não é apenas um meio físico de geração e nutrição, como considerava a limitada hidrologia antiga, é também um remédio psíquico e óptico muito comprovado. Água fria faz olhos claros. E que delícia que é olhar para a água clara, que refrescante para a alma [9],

que inspirador para o espírito um banho de água óptico! A água atrai-nos decerto com encantos mágicos até à profundidade da Natureza, mas também reflecte ao homem a sua própria imagem. A água é a imagem da consciência de si, a imagem do olho humano — a água é o espelho natural do homem. Na água, o homem despoja-se sem vergonha de todos os véus místicos; confia-se à água na sua figura verdadeira, nua; na água desaparecem todas as ilusões supranaturalistas. Também a filosofia da Natureza jónica apagou outrora na água o facho da astroteologia pagã.

É aqui justamente que reside a admirável força sagrada da água — a actividade benéfica e a necessidade da hidroterapia pneumática, sobretudo para uma geração tão hidrófoba, que se engana a si mesma, que se amolece a si mesma, como é em grande parte a raça actual.

Longe de nós todavia alimentar ilusões acerca da água, da água límpida e clara como o dia da razão natural e voltar a ligar representações supranaturalistas ao antídoto do supranaturalismo. Ἀριστον ὕδωρ, «a água é o primeiro elemento», sem dúvida; mas também Ἀριστον μέτρον, «o primeiro elemento é a medida». Até a capacidade da água é em si mesma limitada, é uma capacidade dotada de medida e finalidade. Até para a água existem doenças incuráveis. Incurável é sobretudo a doença venérea, a *sífilis* dos devotos, poetas e belos espíritos modernos que medem o valor das coisas apenas pelos seus encantos poéticos, que são tão indignos e despuddorados que protegem, porque é bela e benéfica, a ilusão reconhecida como ilusão, que são tão desprovidos de essência e de verdade, que nem sequer sentem que uma ilusão só é *bela* enquanto não vale como ilusão, mas como *verdade*. Não é também a tais sujeitos fúteis e lascivos que se dirige o hidroterapeuta pneumático. Só quem dá mais valor ao espírito simples da verdade do que ao belo espírito reluzente da mentira, só quem acha bela a verdade mas feia a mentira, só esse é digno e capaz de receber o sagrado baptismo da água.

INTRODUÇÃO

A ESSÊNCIA DO HOMEM EM GERAL

A religião repousa na *diferença essencial* entre o homem e o animal — os animais *não* têm religião. É certo que os mais antigos zoógrafos, desprovidos de crítica, atribuíam ao elefante, entre outras propriedades elogiosas, também a virtude da religiosidade; só que a religião dos elefantes pertence ao reino das fábulas. Cuvier, um dos maiores conhecedores do mundo animal, apoiado nas suas próprias observações, não coloca o elefante num grau espiritual superior ao do cão.

Mas qual é então esta diferença essencial entre o homem e o animal? A resposta mais simples e mais geral, e também a mais popular, a esta questão é a seguinte: a *consciência*; mas a consciência em sentido estrito, porque a consciência no sentido de sentimento de si, de faculdade de diferenciação sensível, de percepção das coisas exteriores segundo certos traços perceptíveis, tal consciência não pode ser recusada ao animal. Consciência em sentido estrito só existe quando um ser tem como objecto o seu *género*, a sua *essencialidade*. O animal é decerto objecto para si enquanto indivíduo — por isso tem sentimento de si —, mas não enquanto género; falta-lhe, para tal, a consciência, termo que deriva de *ciência*. Onde existe consciência, existe capacidade para a ciência. A ciência é a *consciência dos géneros*. Na vida lidamos com indivíduos, na ciência com géneros. Mas só um ser que tem como objecto o seu próprio género, a sua essencialidade, pode tomar por objecto outras coisas ou seres segundo a sua natureza essencial.

[29] O animal tem, por isso, apenas uma vida simples, o homem uma vida dupla: no animal, a vida interior coincide com a vida exterior, mas o homem tem uma vida interior e uma vida exterior. A vida interior do homem é a vida em relação com o seu género, com a sua essência universal. O homem pensa, isto é, conversa, fala *consigo mesmo*. O animal não pode executar qualquer função genérica sem um outro indivíduo fora dele; mas o homem pode executar as funções genéricas do pensar, do falar — pois falar e pensar são verdadeiras *funções genéricas* — sem um outro. O homem é para si ao mesmo tempo eu e tu; pode colocar-se no lugar do outro, precisamente porque tem como objecto, não apenas a sua individualidade, mas o seu género, a sua *essência*.

A religião em geral, enquanto *idêntica* à essência do homem, é idêntica à *consciência de si* do homem, à consciência que o homem tem da sua *essência*. Mas a religião é, numa expressão geral, consciência do infinito; portanto, não é e não pode ser outra coisa senão a consciência que o homem tem da *sua* essência, a saber, de uma essência não finita, limitada, mas *infinita*. Uma essência *realmente* finita não tem sequer a *mínima ideia*, quanto mais a *consciência*, de uma *essência infinita*, pois as *limitações da essência* são também as *limitações da consciência*. A consciência da toupeira, cuja vida e essência estão limitadas a uma espécie determinada de plantas, também não vai além deste domínio limitado. Ela diferencia certamente estas plantas de outras, mas mais não sabe. A uma tal consciência limitada, mas infalível e segura justamente devido ao seu carácter limitado, [30] não chamamos, por isso, consciência, mas instinto. *Consciência* em sentido estrito ou próprio e *consciência do infinito* é o *mesmo*. *Consciência limitada não é consciência*; a consciência é, por essência, de natureza infinita. * A consciência do infinito

* «Objectum intellectus esse *illimitatum* sive *omne verum* ac, ut loquuntur, *omne ens* ut *ens*, ex eo constat, quod ad *nullum non genus* rerum extenditur, *nullumque* est, cujus cognoscendi *capax non sit*, licet ob varia

não é senão a consciência da *infinitude da consciência*. Ou melhor: só na consciência do infinito é que o ser consciente tem como *objecto a infinitude da própria essência*. *

Mas o que é então a essência do homem, da qual ele tem consciência, ou o que é que constitui o género, a humanidade propriamente dita no homem? A *razão* [31], a *vontade*, o *coração*. A um homem completo pertencem a força do pensar, a força da vontade, a força do coração. A força do pensar é a luz do conhecimento, a força da vontade a energia do carácter, a força do coração o amor. Razão, amor e força da vontade são *perfeições*, as perfeições da essência humana, são mesmo *perfeições essenciais absolutas*. Querer, amar, pensar são as *forças supremas*, a *essência absoluta* do homem *qua talis*, como homem, e o *fundamento* da sua existência. O homem existe para pensar, para amar, para querer. Mas aquilo que é o fim último de um ser é também o seu verdadeiro fundamento e origem. Mas qual é o fim da razão? A razão. Do amor? O amor. Da vontade? A liberdade da vontade. Pensamos para pensar, amamos para amar, queremos para querer, isto é, para sermos livres. Um *verdadeiro* ser é um ser que pensa, ama e quer. Verdadeiro, perfeito, divino é apenas o que existe *em função de si*. E tal é o amor, tal a razão, tal a vontade. A trindade divina *no* homem, *acima* do homem individual, é a unidade de razão, amor e vontade. Razão (nas suas formas

obstacula multa sint, quae re ipsa non norit». [Quer o objecto do intellecto, quer qualquer outro é certamente ilimitado, mas, como se afirma, todo o ser, enquanto ser, assenta nele, porque a natureza das coisas não se torna compreensível a ninguém e nenhuma coisa existe que não seja susceptível de ser conhecida, embora devido aos vários obstáculos sejam muitas aquelas que não são conhecidas em si próprias.] (Gassendi, *Opera omnia, Physica*).

* O materialista *desprovido de espirito* afirma: «O homem só se distingue do animal pela consciência; é um animal, mas *com* consciência»; não toma, portanto, em consideração que num ser que desperta até à consciência se produz uma *transformação qualitativa* e uma *diferenciação* de toda a essência. Aliás, ao dizer isto, de modo algum se rebaixou a essência dos animais. Mas não é aqui o lugar para aprofundar este assunto.

sensíveis: imaginação, fantasia, representação, opinião) *, vontade, amor ou coração não são faculdades que o homem *tenha* — pois ele nada é sem elas, é o que é apenas graças a elas —, são as faculdades, os [32] elementos ou princípios constitutivos da sua essência, a qual ele não *tem* nem *faz*, são os poderes que o *animam*, *determinam* e *dominam* — *poderes divinos, absolutos* aos quais ele não pode opor qualquer resistência.

Como poderia resistir ao sentimento o homem sentimental, ao amor o amante, à razão o homem racional? Quem não experimentou o poder esmagador dos sons? Mas o que é o poder dos sons senão o poder dos sentimentos? A música é a linguagem dos sentimentos — o som é o puro sentimento, o sentimento que se partilha. Quem não experimentou o poder do amor ou, pelo menos, ouviu falar dele? Quem é mais forte? O amor ou o homem individual? Será o homem que possui o amor ou não será antes o amor que possui o homem? Quando o amor move o homem, mesmo para caminhar alegremente para a morte pela pessoa amada, é esta força que vence a morte a sua própria força individual, ou não será antes a força do amor? E quem foi aquele que pensou de verdade e não experimentou o poder do pensar, esse poder tranquilo e silencioso do pensar? Quando te afundas em profundas reflexões, esquecendo-te de ti e do que está à tua volta, és tu que dominas a razão ou não serás tu dominado e absorvido por ela? Não é o entusiasmo científico o mais belo triunfo que a razão celebra sobre ti? Não é o poder do impulso do saber um *poder absolutamente irresistível, que tudo vence*? E quando reprimes uma paixão, abandonas um hábito, em suma, quando alcanças uma vitória sobre ti mesmo, é esta força vitoriosa a tua própria força pessoal, pensada por si mesma, ou não será antes a energia da vontade, o poder da moralidade que se

* «Toute opinion est assez forte pour se faire exposer au *prix de la vie*» (Montaigne).

apodera poderosamente de ti e te enche de indignação contra ti mesmo e as tuas fraquezas individuais?

[33] O homem *nada é sem objecto*. Homens grandes, exemplares — esses homens que nos revelam a essência do homem — confirmaram este princípio com a sua vida. Tinham *uma única* paixão fundamental dominante: a realização daquele fim que era o objecto essencial da sua actividade. Mas o objecto ao qual um sujeito se refere *essencial e necessariamente* não é senão a essência *própria*, mas *objectiva*, desse sujeito. Se esse objecto é comum a vários indivíduos, iguais no género mas diferentes na espécie, então ele constitui, pelo menos *enquanto* é objecto desses indivíduos segundo a sua diversidade, a sua essência própria, mas *objectiva*.

Assim, o Sol é o objecto comum dos planetas, mas o modo como é objecto para Mercúrio, Vénus, Saturno ou Urano não é o mesmo que para a Terra. *Cada planeta tem o seu próprio Sol*. O Sol que ilumina e aquece Urano e o modo como o faz não tem existência física para a Terra — apenas uma existência astronómica, científica; e o Sol não aparece apenas de modo diferente, *é de facto* em Urano um Sol *diferente* do que é na Terra. A relação da Terra com o Sol é, por isso, ao mesmo tempo uma relação da Terra consigo mesma ou com a sua própria essência, pois a medida da grandeza e da [34] intensidade da luz na qual o Sol é objecto da Terra é a medida da distância que funda a natureza própria da Terra. O Sol de cada planeta é o espelho da sua própria essência.

Por isso, o homem torna-se consciente *de si mesmo* pelo objecto: a consciência do objecto é a *consciência de si* do homem. Pelo objecto conheces o homem e é nele que te aparece a sua essência: o objecto é a sua essência *revelada*, o seu verdadeiro eu *objectivo*. E isto não se aplica somente aos objectos espirituais, mas também aos *sensíveis*. Até os objectos mais longínquos para o homem, *porque* são objectos para ele e *na medida em que* o são, são revelações da essência

humana. Também a Lua, o Sol e as estrelas fazem lembrar ao homem o γνῶθι σαυτόν, o «conhece-te a ti mesmo». O facto de os ver, e de os ver como os vê, é um testemunho da sua própria essência. O animal apenas é atraído pelo raio de luz que afecta imediatamente a vida; o homem, pelo contrário, também o é pelo frio raio da mais longínqua das estrelas. Só o homem tem alegrias e emoções puras, intelectuais, desinteressadas — só o homem celebra festas teóricas do olhar. O olho que contempla a luz no céu estrelado, essa luz que não é útil nem prejudicial, que nada tem de comum com a terra e as suas necessidades, observa nesta luz a sua própria essência, a sua própria origem. O olho é de natureza celeste. Por isso o homem só se eleva acima da terra com os olhos; por isso a *teoria* começa com o olhar que se dirige para o céu. Os *primeiros* filósofos foram astrónomos. [35] O céu recorda ao homem a sua destinação, o facto de não estar determinado apenas à acção, mas também à contemplação.

A *essência absoluta* do homem é a *sua própria essência*. O poder que o *objecto* tem sobre ele é, pois, o *poder da sua própria essência*. Assim, o poder do *objecto* do amor é o poder do *amor*, o poder do *objecto* da razão o poder da *própria razão*. Aquele homem cuja essência é determinada pelo som é dominado pelo sentimento — pelo menos por aquele sentimento que encontra no som o seu elemento correspondente. Não é o som por si mesmo, é apenas o som pleno de conteúdo, pleno de sentido e de sentimento que tem poder sobre o sentimento. O sentimento é *determinado* apenas pelo que é pleno de sentimento, isto é, *por si mesmo*, pela *sua própria essência*. O mesmo acontece com a vontade, o mesmo acontece, e infinitamente mais, com a razão. Seja qual for o *objecto* do qual estejamos conscientes, estaremos ao mesmo tempo conscientes também da nossa própria essência. Não podemos afirmar algo *diferente* de nós, sem nos afirmarmos a nós mesmos. E porque querer, sentir, pensar são perfeições, realidades, é impossível sentir ou perceber com *razão* a

razão, *com sentimento* o sentimento, *com vontade* a vontade, como *forças limitadas, finitas, isto é, nulas*. Finitude e nulidade são o mesmo. Finitude é apenas um eufemismo para nulidade. Finitude é a expressão *metafísica, teórica*, nulidade a expressão *patológica, prática*. O que é *finito* para o *entendimento*, é *nulo* para o *coração*. Mas é [36] impossível termos consciência da vontade, do sentimento e da razão como forças finitas, porque cada perfeição, cada força e essencialidade originária é a *verificação e confirmação imediata de si mesma*. Não se pode amar, querer, pensar, sem sentir estas actividades como perfeições, não se pode perceber que se é um ser que ama, que quer, que pensa, sem sentir nisso uma *alegria infinita*. Consciência é o ser-objecto-de-si-mesmo de um ser, por isso não é nada de separado nem de distinto do ser que é consciente de si mesmo. Nesse caso, como poderia ele ser consciente de si mesmo? É, pois, *impossível* ter consciência de uma perfeição como sendo uma imperfeição, impossível *sentir* o *sentimento* como *limitado*, impossível *pensar* o *pensar* como *limitado*.

Consciência é auto-activação, auto-affirmação, amor de si — não no sentido do amor de si animal —, *alegria pela sua própria perfeição*. Consciência é o sinal característico de um ser perfeito. Consciência só existe num ser satisfeito, completo. Até a vaidade humana confirma esta verdade. O homem vê-se ao espelho. Sente-se satisfeito com a sua figura. Esta satisfação é uma consequência necessária, involuntária, da completude, da beleza da sua figura. A bela figura está satisfeita, está necessariamente contente consigo própria, espelha-se necessariamente em si mesma. Só há vaidade quando o homem olha com agrado a sua própria figura individual, mas não quando admira a figura humana em geral. Deve admirá-la. É certo que cada ser se ama [37], ama o seu ser e *deve* amá-lo. Ser é um bem. *Quidquid essentia dignum est, scientiam dignum est*. Tudo o que existe tem valor, é um ser dotado de distinção. Isto é válido pelo menos para a espécie, para o género. Por isso se afirma, se impõe. Mas a forma suprema da

auto-afirmação, *aquela* forma que é ela mesma uma distinção, uma perfeição, uma felicidade, um bem, é a consciência.

Cada limitação da razão ou, em geral, da essência do homem assenta numa ilusão, num erro. O *indivíduo* humano pode certamente e até deve — e nisto reside a sua diferença relativamente ao animal — sentir-se e reconhecer-se como limitado; mas só pode ter consciência das suas limitações, da sua finitude, porque tem como objecto a perfeição, a infinitude do género, seja ela objecto do sentimento, ou da consciência moral, ou da consciência pensante. Mas se ele transforma as *suas* limitações em *limitações do género*, então isso assenta na ilusão de que ele se identifica *imediatamente* com o género — uma ilusão que está intimamente ligada com o amor ao conforto, com a indolência, a vaidade e o egoísmo do indivíduo. Uma limitação que eu sei que é apenas *minha* humilha-me, *envergonha-me* e *preocupa-me*. Por isso, para me libertar deste sentimento de vergonha, desta inquietação [38], transformo *as limitações da minha individualidade* em *limitações da própria essência humana*. O que é para mim incompreensível, é também incompreensível para os outros; porque é que me hei-de preocupar mais? Não é culpa minha, não está no *meu* entendimento, está no entendimento do próprio género. Mas é uma ilusão, uma ilusão ridícula e ao mesmo tempo injuriosa, determinar como limitado aquilo que constitui a *natureza* do homem, a essência do género, que é a *essência absoluta* do indivíduo. *Cada essência basta-se a si mesma*. Nenhuma essência pode negar-se, isto é, negar a sua essencialidade; nenhuma essência é para si mesma limitada. Cada essência é, pelo contrário, infinita *em si* e *para si*. Qualquer limitação de uma essência só existe para uma outra essência *fora* e *acima* dela. A vida dos animais efêmeros é extraordinariamente curta em comparação com animais que vivem mais tempo; todavia, para eles, esta curta vida é tão longa como para outros uma vida de anos. A folha sobre a qual a lagarta vive é para ela um mundo, um espaço infinito.

O que faz de uma essência *aquilo que ela é*, é justamente o seu talento, a sua capacidade, a sua riqueza, o seu adorno. Como seria possível considerar o seu ser como não-ser, a sua riqueza como deficiência, o seu talento como incapacidade? Se as plantas tivessem olhos, gosto e faculdade de julgar, cada planta consideraria as suas flores como as mais belas; com efeito, o seu entendimento e o seu gosto não iriam mais além da capacidade produtora da sua essência. O que a capacidade produtora da essência produziu como o mais elevado, também o seu gosto, a sua faculdade de julgar têm de reconhecer como o mais elevado. *O que a essência afirma, não podem negá-lo o entendimento, o gosto, o juízo*, pois, nesse caso, o entendimento, a faculdade de julgar já não seriam, nem o entendimento, nem a faculdade de julgar desta essência determinada, mas de uma outra qualquer. *A medida da essência é também a medida do entendimento*. Se a essência é limitada, também o são o sentimento e o entendimento. Mas [39] para uma essência limitada o seu entendimento limitado não é uma limitação; pelo contrário, está inteiramente feliz e satisfeita com ele; sente-o, elogia-o e enaltece-o como uma força esplêndida, divina e o entendimento limitado enaltece por sua vez a essência limitada da qual ele é o entendimento. Ambos coincidem perfeitamente; como poderiam desunir-se? O entendimento é o campo visual de uma essência. Até onde vês, até aí se estende a tua essência e inversamente. O olho do animal não vai mais além da sua necessidade, e a sua essência não vai mais além da sua necessidade. E até onde chega *a tua essência*, até onde chega o teu *sentimento de ti ilimitado*, é até aí que *és Deus*. Na consciência humana, o desacordo de entendimento e essência, de faculdade de pensar e faculdade produtiva é, por um lado, uma diferença apenas individual, sem significado universal, e, por outro lado, uma diferença apenas ilusória. Quem reconhece como maus os seus maus poemas *é porque*, tanto no seu *conhecimento* como na sua *essência*, não é tão limitado como aquele que no seu entendimento aprova os seus maus poemas.

Nenhum ser pode, portanto, nos seus sentimentos, representações e pensamentos, negar a sua natureza. Seja o que for que ponha — põe-se sempre a si mesmo. Cada ser tem *em si mesmo* o seu Deus, o seu ser supremo. Se louvas a magnificência de Deus, louvas a magnificência da própria essência. Toda a admiração é, no fundo, auto-admiração, todo o elogio auto-elogio, cada juízo que emites sobre outra coisa um juízo sobre ti mesmo. Glorificar o que é glorioso é já glória, reconhecer e sentir as virtudes de um outro é já virtude. Quem se alegra com a luz, é em si mesmo um ser iluminado, esclarecido. O semelhante procura o semelhante. Só a mente clara aspira à luz, só a luz percebe a luz.

Por consequência, *se pensas* o infinito, *pensas* e confirmas a *infinitude* da *faculdade de pensar*; *se sentes* o infinito, *sentes* e confirmas a *infinitude* da *faculdade de sentir*. O *objecto* da razão é [40] *a razão que se toma a si mesma como objecto*, o *objecto* do sentimento o *sentimento que se toma a si mesmo como objecto*. Se não tens qualquer sentido nem sentimento para a música, nem na mais bela das músicas perceberás senão o vento que sopra aos teus ouvidos ou o regato que murmura a teus pés. O que te empolga quando o som te empolga? O que percebes nele, a não ser a voz do teu próprio coração? É por isso que o sentimento só fala ao sentimento, é por isso que o sentimento só é compreensível para o sentimento, ou seja, para ele próprio — é por isso que o *objecto* do sentimento é ele mesmo apenas sentimento. A música é um monólogo do sentimento. Mas também o diálogo da filosofia é, na verdade, apenas um monólogo da razão. O pensamento só fala ao pensamento. O brilho colorido dos cristais encanta os sentidos; à razão só interessam as leis da cristalonomia. A razão só tem como *objecto* o racional.

Por isso, tudo o que no sentido da especulação e da religião hiperfísicas e transcendentais apenas possui o significado de *secundário*, de *subjectivo*, de *meio*, de *órgão*, possui, no sentido da verdade, o significado de *primitivo*, de

essência, do próprio *objecto*. Por exemplo, se o sentimento é o órgão essencial da religião, a *essência de Deus* nada mais exprime do que a *essência do sentimento*. O sentido verdadeiro, mas oculto, da frase «o sentimento é o órgão do divino» é o de que «o sentimento é o *mais nobre*, o *mais excelente*, isto é, o *divino*, no homem». Como poderias perceber o divino através do sentimento, se o sentimento não fosse ele mesmo de natureza divina? O divino só é reconhecido pelo divino, Deus [41] apenas por ele mesmo. A *essência divina* que o sentimento percebe nada é, de facto, senão a *essência do sentimento enfeitada e encantada consigo mesma* — o *sentimento extasiado, feliz consigo mesmo*.

Isto explica-se pelo facto de aí onde o sentimento é transformado em órgão do infinito, em *essência subjectiva* da religião, o seu *objecto* perder o seu valor objectivo. Desde que se fez do sentimento a coisa principal da religião, o conteúdo, outrora tão sagrado, da fé do cristianismo tornou-se indiferente. Mesmo se do ponto de vista do sentimento se atribui ainda valor ao objecto, este só possui valor por causa do sentimento. Se um outro objecto despertasse este sentimento, seria igualmente bem recebido. Ora, o objecto do sentimento torna-se precisamente indiferente, porque onde o sentimento é *proclamado* como *essência subjectiva* da religião, ele é de facto, embora não se proclame como tal, pelo menos directamente, também a *essência objectiva* da religião. Directamente, digo; pois, indirectamente, confessar-se-á isto mesmo, sempre que o sentimento for tomado como órgão do divino, sempre que o *sentimento como tal*, cada sentimento enquanto *sentimento*, for explicado como religioso, portanto, sempre que a *diferença entre sentimentos especificamente religiosos* e irreligiosos, ou pelo menos *não religiosos*, for superada e tiver de ser superada. Pois o que te leva a considerar o sentimento como órgão do infinito, da *essência divina* [42], a não ser a sua *essência*, a sua natureza? Mas não é

a natureza do sentimento em geral também a natureza de cada sentimento particular, seja qual for o seu objecto? O que torna então religioso este sentimento? O objecto determinado? Com certeza que não. Porque este objecto é ele *próprio apenas religioso*, desde que não seja objecto do frio entendimento ou da memória, mas do *sentimento*. O quê então? A natureza do sentimento da qual cada sentimento, sem diferença de objecto, participa. O sentimento é, portanto, chamado santo, pura e simplesmente porque é sentimento; o *fundamento* da religiosidade é a natureza do sentimento, encontra-se *nele mesmo*. Mas não é deste modo o sentimento declarado como o absoluto, como o *próprio divino*? Quando o sentimento é *por si mesmo* bom, religioso, ou seja, sagrado, divino, não tem o sentimento o seu Deus *em si mesmo*?

Mas se queres, apesar de tudo, estabelecer um objecto do sentimento, mas ao mesmo tempo interpretar *verdadeiramente* o teu sentimento sem introduzir com a tua reflexão algo de estranho, o que te resta senão distinguir entre os teus sentimentos individuais e a essência universal, a natureza do sentimento, senão separar a essência do sentimento das influências perturbadoras e impuras às quais o sentimento está ligado em ti, indivíduo condicionado? Por isso, aquilo que te limitas a objectivar e a exprimir como infinito, que podes determinar como sua essência, só isso é a natureza do sentimento. Não tens outra determinação para Deus senão esta: *Deus é o sentimento puro, ilimitado, livre*. Qualquer outro Deus que ponhas aqui é um Deus imposto de fora ao teu sentimento. O sentimento é *ateu* na acepção da fé ortodoxa, segundo a qual a fé se liga a um objecto exterior. O sentimento nega um Deus *objectivo* — é *para si mesmo Deus*. Só a *negação do sentimento* é, do ponto de vista do teu sentimento, a *negação de Deus*. És demasiado cobarde ou limitado para confessar com palavras o que o teu sentimento afirma em silêncio. Ligado a considerações exteriores [43], ainda encerrado nas malhas do mais vulgar empirismo, incapaz de

captar a magnanimidade do sentimento, assustas-te face ao *ateísmo religioso* do teu coração, e destróis, neste terror, a *unidade* do teu sentimento *consigo mesmo*, na medida em que imaginas um ser objectivo, distinto do sentimento, e voltas assim a refugiar-te necessariamente nas velhas questões e dúvidas sobre a existência ou não existência de Deus. Questões e dúvidas que todavia desapareceram, e são mesmo impossíveis, quando o sentimento é determinado como essência da religião. O sentimento é o teu poder mais íntimo e, no entanto, é um poder independente, distinto de ti, está *em ti acima de ti*: ele é mesmo o objectivo em ti, o teu ser mais próprio, o que te afecta *como se fosse outro ser*, em suma, o teu *Deus* — como queres então distinguir deste ser objectivo em ti ainda outro ser objectivo? Como queres ir mais além do teu sentimento?

Mas o sentimento foi indicado aqui apenas como exemplo. O mesmo sucede com qualquer outra força, capacidade, potência, realidade, actividade — o nome é indiferente — que se defina como *órgão essencial* de um objecto. O que *subjectivamente* tem o significado da essência tem justamente por isso, também *objectivamente*, o significado da essência. O homem nunca poderá vir a ultrapassar a sua *verdadeira essência*. Bem pode imaginar, por meio da fantasia, indivíduos de uma outra espécie supostamente superior, mas nunca poderá abstrair do seu género, da sua essência; as determinações essenciais, os últimos predicados positivos que ele atribui a estes outros indivíduos são sempre determinações extraídas da sua própria essência — determinações [44] nas quais, na verdade, só se representa e se objectiva a ele próprio.

[45] A ESSÊNCIA DA RELIGIÃO EM GERAL

O que até agora se afirmou em geral sobre a relação do sujeito com o objecto, mesmo em relação a objectos sensíveis, é *especialmente* válido no caso da relação do sujeito com o *objecto religioso*.

Na relação com os objectos sensíveis, a consciência do objecto pode ser certamente distinguida da consciência de si, mas no caso do objecto religioso a consciência coincide imediatamente com a consciência de si. O objecto sensível está *fora* do homem, o objecto religioso está *nele*, é mesmo um objecto *intrínseco* — é, portanto, um objecto que tão-pouco o abandona quanto a sua consciência de si, a sua consciência moral o abandona —, um objecto íntimo, e mesmo o mais íntimo, o mais próximo de todos. «Deus — afirmavam Agostinho e Malebranche — está mais próximo de nós do que nós próprios. Deus está mais estritamente ligado a nós do que o corpo à alma, do que nós a nós próprios.» O objecto sensível é *em si indiferente*, independente da convicção, da faculdade de julgar, mas o objecto da religião é um objecto *eleito*: é o ser preferido, primeiro, supremo; pressupõe essencialmente um *juízo crítico*, a *diferença* entre o divino e o não-divino, entre o que é e o que não é digno de adoração. * Por isso, aqui se aplica *sem qualquer restrição* [46] a seguinte proposição: o objecto do sujeito não é outra coisa senão a *essência objectivada* do próprio sujeito. Tal como o homem é objecto para si, assim Deus é objecto para ele; tal como pensa, tal como sente, assim é o seu Deus. Tal o valor que o homem tem, assim o valor — e não mais — que o seu Deus tem. *A consciência de Deus é a consciência de si do homem, o conhecimento de Deus o conhecimento de si do homem.* ** Pelo seu Deus conheces o homem e, vice-versa, pelo homem conheces o seu Deus; é a mesma coisa. O que para o homem é

* «Unusquisque vestrum non cogitat, prius se debere Deum nosse, quam colere» [Nenhum de vós pense que, antes de amar Deus, se deve conhecê-Lo.] (M. Minucius Felix, *Octavianus*, c. 24).

** Por isso, quando na filosofia da religião de Hegel, do ponto de vista da razão místico-especulativa, o princípio supremo é: «*O saber do homem sobre Deus é o saber de Deus sobre si mesmo*», aqui, do ponto de vista da razão natural, é válido, em contrapartida, o princípio oposto: *O saber do homem sobre Deus é o saber do homem sobre si mesmo.*

Deus, isso é o seu espírito, a sua alma, e o que para o homem é o seu espírito, a sua alma, o seu coração, isso é o seu Deus: Deus é o interior revelado, o si-mesmo do homem expresso, a religião é o desvendamento festivo dos tesouros escondidos do homem, a confissão dos seus pensamentos mais íntimos, a proclamação pública dos seus segredos de amor.

Mas se, na religião, a consciência de Deus é referida como a consciência de si do homem, tal não se deve compreender no sentido em que o homem religioso estaria directamente consciente de que a consciência que tem de Deus é a consciência de si da sua essência, visto que é justamente a falta desta consciência que funda a diferença específica da religião. Para eliminar esta incompreensão, é [47] preferível dizer: a religião é o *primeiro*, mas *indirecto*, *conhecimento de si* do homem. É por isso que em toda a parte, tanto na história da Humanidade, como na história do indivíduo, a religião precede a filosofia. O homem começa por lançar a sua essência *para fora de si*, antes de a encontrar em si. A sua própria essência começa por ser para ele objecto como uma essência diferente. A progressão histórica das religiões consiste, por isso, no facto de que aquilo que nas primeiras religiões foi tido como objectivo é agora reconhecido como subjectivo, isto é, o que foi intuído e adorado *como Deus* é agora reconhecido como algo *de humano*. Para a religião posterior, a religião precedente é idolatria: o homem adorou a sua *própria essência*. O homem objectivou-se, mas não reconheceu o objecto como a sua essência; é a religião posterior que dá este passo. Cada progresso na religião é, portanto, um conhecimento de si mais profundo. Mas cada religião determinada, que designa as suas irmãs mais velhas como idólatras, subtrai-se *a si mesma* — e fá-lo necessariamente, pois, caso contrário, já não seria religião — do destino, isto é, da essência universal, da religião; apenas atribui às *outras* religiões o que é todavia a culpa — se é que se pode falar de culpa — da religião em geral. Porque tem um *outro* objecto, um *outro* conteúdo, porque se elevou

acima do conteúdo das anteriores, imagina ter-se elevado às leis necessárias e eternas que constituem a essência da religião, imagina que o seu objecto, o seu conteúdo, é sobre-humano. Mas o pensador para quem a religião é *objecto*, o que a religião não pode ser para si mesma, descobre a essência da religião que para ela está oculta. A nossa tarefa é justamente mostrar que a oposição [48] do divino e do humano é inteiramente ilusória e, por consequência, que também o objecto e conteúdo da religião cristã são inteiramente humanos.

A religião, pelo menos a cristã, é a *atitude do homem para consigo mesmo*, ou melhor, *para com a sua essência* (a saber, subjectiva) *, mas uma atitude para com a sua essência *como se fosse uma essência* diferente. *A essência divina nada é senão a essência humana*, ou melhor, *a essência do homem purificada*, liberta das limitações do homem individual **, objectivada [49], isto é, *intuída e adorada como uma essência própria, diferente, distinta dele* — todas as determinações da essência divina são, por isso, determinações humanas.

Isto será aceite sem hesitação no que respeita às determinações, aos predicados, da essência divina, mas de modo algum no que respeita ao *sujeito* destes predicados. A negação do sujeito é considerada como irreligiosidade, até como ateísmo, mas não a negação dos predicados. Mas o que não tem determinações também não tem quaisquer efeitos sobre mim, e o que não tem efeitos também não tem existência para

* O significado desta limitação posta entre parênteses será esclarecido no decorrer da exposição.

** «Les perfections de Dieu sont celles de nos âmes, mais il les possède sans bornes ... il y a en nous quelque puissance, quelque connaissance, quelque bonté, mais elles sont toutes entières en Dieu» (Leibniz, *Theodicée*, Prefácio). «Nihil in anima esse putemus eximium, quod non etiam divinae naturae proprium sit ... Quidquid a Deo alienum, extra definitionem animae» [Acredite-se que nada há de excelente na alma que não seja próprio da natureza divina... Aquilo que é estranho a Deus está fora da definição de alma.] (S. Gregório de Nissa, *Krabingerus*, Leipzig, 1837, p. 43).

mim. Negar todas as determinações é o mesmo que negar a própria essência. Uma essência sem determinações é uma essência não-objectiva, e uma essência não-objectiva é uma essência nula. Onde o homem afasta de Deus todas as determinações, aí Deus é para ele apenas um ser *negativo*. Para o homem verdadeiramente religioso, Deus não é um ser desprovido de determinações, porque é para ele um ser *certo*, *real*. A ausência de determinações — e a incognoscibilidade de Deus, que lhe é idêntica — é, portanto, apenas um fruto dos tempos recentes, um produto da incredulidade moderna.

Tal como a razão só é e só pode ser determinada como finita aí onde o homem toma como absoluto e verdadeiro a fruição [50] sensível, o sentimento religioso, a intuição estética ou o estado de espírito moral, assim a incognoscibilidade ou indeterminabilidade de Deus só pode ser proclamada e fixada como um dogma aí onde este objecto já não tem *qualquer interesse para o conhecimento*, onde só a realidade tem interesse para o homem, onde só o real tem para ele o significado de objecto essencial, absoluto, divino, mas onde, no entanto, e *em contradição* com esta tendência puramente mundana, existe ainda ao mesmo tempo um velho resto de religiosidade. Com a incognoscibilidade de Deus, o homem desculpa-se, perante a consciência religiosa que ainda lhe resta, do seu esquecimento de Deus, desculpa-se por se ter perdido no mundo; ele nega Deus na prática, pela acção — pois o mundo absorveu todos os seus sentidos e pensamento —, mas não o nega *teoricamente*; não discute a sua existência, deixa-a subsistir. Só que esta existência não o afecta nem o incomoda, é uma existência apenas *negativa*, uma existência *sem existência*, uma existência que se contradiz a si mesma — um ser que, pelos seus efeitos, não se pode distinguir do não-ser. A negação de determinados predicados positivos da essência divina não é senão uma negação da religião, que todavia ainda possui para si uma *aparência de religião*, para não ser reconhecida *como negação* — não é mais de que um *subtil* e

astucioso ateísmo. A pretensa vergonha religiosa de com predicados determinados fazer de Deus um ser finito é apenas o desejo irreligioso da mais nada querer saber acerca de Deus, de o tirar dos sentidos. *Quem tem vergonha de ser finito, tem vergonha de existir*. Toda a existência real, quer dizer, toda a existência que é existência *de facto, re vera*, é existência qualitativa, determinada e por isso *finita*. Quem crê seriamente [51], realmente, de verdade, na existência de Deus, não se choca com as propriedades de Deus, mesmo com as que são grosseiramente sensíveis. Quem não se quer ofender com a sua existência, quem não quer ser grosseiro, renuncia à existência. Um Deus que se sente ofendido com a determinidade, não tem coragem nem força para existir. A *qualidade* é o fogo, o sopro vital, o oxigénio, o sal da existência. Uma existência *em geral*, uma existência sem qualidade, é uma existência *sem gosto, insípida*. Ora em Deus não existe mais do que na religião. Só onde o homem perde o *gosto pela religião*, onde a própria religião se torna sem gosto, só aí é que a existência de Deus se torna também numa existência insípida.

Existe, aliás, ainda uma outra maneira de negar os predicados, mais suave do que a maneira directa acima referida. Concede-se que os predicados da essência divina são determinações finitas e, particularmente, determinações humanas, mas rejeita-se a sua rejeição; chega-se mesmo a protegê-los, alegando-se que é necessário ao homem formar certas representações acerca de Deus, mas porque nunca deixará de ser homem não seria precisamente capaz de formar acerca dele outras representações senão as humanas. Em relação a Deus, diz-se, estes predicados não têm decerto significado objectivo mas, para mim, se é que ele deve existir para mim, ele não pode aparecer senão como me aparece, ou seja, como uma essência humana ou, pelo menos, semelhante ao homem. Só que esta distinção entre aquilo que Deus é *em si* e aquilo que é *para mim* destrói a paz da religião e é acima de tudo uma distinção infundada e inconsistente. Não posso de

modo algum saber se Deus em si ou para si é algo de *diferente* do que é *para mim*; *tal como* é para mim, *assim* é tudo para mim. Porque é justamente nesses predicados nos quais ele é para mim que reside, para mim, o [52] seu ser-em-si-mesmo, a sua própria *essência*; ele é para mim tal como poderá ser sempre para mim. O homem religioso está *inteiramente* satisfeito com o que Deus é em relação a ele — como homem, não conhece outra relação —, pois Deus é para ele o que *pode ser* para o homem *em geral*. Com aquela distinção, o homem eleva-se acima de si mesmo, isto é, da sua essência, da sua medida absoluta; mas esta elevação não passa de uma ilusão. Pois só posso estabelecer a diferença entre o objecto como é em si e o objecto como é para mim, quando um objecto me *puder* aparecer de um modo *realmente diferente* daquele no qual me aparece, mas não quando ele me aparece tal como me aparece e como *tem* de me aparecer segundo a minha *medida absoluta*. A minha representação pode decerto ser subjectiva, isto é, ser uma representação à qual o género não está ligado. Mas quando a minha representação corresponde à medida do género, desaparece a distinção entre ser-em-si e ser-para-mim, porque esta representação é ela mesma *absoluta*. A medida do género é a *absoluta* medida, lei e critério do homem. Ora, a religião está precisamente convencida de que as suas representações, os seus predicados de Deus, são aqueles que cada homem deve e tem de ter se quiser ter as representações verdadeiras; de que são as representações necessárias da natureza humana, e até as representações objectivas, adequadas a Deus. Os deuses das outras religiões são para cada religião apenas representações de *Deus*, mas a representação que *ela* tem de Deus é para ela o próprio Deus, Deus como ela o representa é o Deus autêntico, verdadeiro, Deus como é *em si*. A religião só se satisfaz com um Deus *inteiro, sem reservas*. A religião não quer uma mera manifestação de Deus; quer o *próprio Deus, Deus em pessoa*. A religião renuncia a *si mesma* quando renuncia à *essência* de Deus. Deixa de ser

verdade quando desiste [53] da posse do verdadeiro Deus. O cepticismo é o inimigo mortal da religião. Ora, a distinção entre objecto e representação, entre Deus em si e Deus para mim, é uma distinção céptica, irreligiosa.

O que para o homem tem o significado do que *existe-em-si-mesmo*, o que para ele é a essência *suprema*, acima da qual não pode representar *nada de superior*, isso é justamente para ele a essência *divina*. Como poderia, pois, perguntar ainda face a este objecto o que ele é *em si*? Se Deus fosse objecto para o pássaro, sê-lo-ia apenas como um ser dotado de asas: o pássaro não conhece nada de superior, nada de mais feliz do que ser alado. Que ridículo seria se este pássaro declarasse: Deus aparece-me como um pássaro, mas o que ele é em si não sei. Para o pássaro, a essência *suprema* é precisamente a essência do pássaro. Se lhe retiras a representação da *essência do pássaro*, retiras-lhes a *representação do ser supremo*. Como poderia ele perguntar então se Deus *em si* é alado? Perguntar se Deus é em si tal como é para mim, é o mesmo que perguntar se Deus é Deus, é o mesmo que elevar-se acima do seu Deus, revoltar-se contra ele.

Por isso, quando a consciência de que os predicados religiosos são meros antropomorfismos se apodera do homem, é porque já a *dúvida* e a *descrença* se apoderaram da fé. E é apenas por incoerência da cobardia e por fraqueza do entendimento que não se prossegue desta consciência até à negação formal dos predicados, e desta até à negação do sujeito que está na base deles. Se duvidas da verdade objectiva dos predicados, tens de pôr também em dúvida a *verdade objectiva do sujeito* destes predicados. Se os teus predicados são antropomorfismos, também o sujeito deles é um antropomorfismo. Se o amor, a bondade, a personalidade [54], etc., são determinações humanas, também o sujeito que tu lhes pressupões, também a *existência* de Deus, também a crença de que existe em geral um Deus, é um antropomorfismo — um pressuposto inteiramente humano. De onde sabes que a crença

em Deus em geral não é uma limitação do modo humano de representação? Seres superiores — e tu aceita-los — são talvez tão bem-aventurados em si mesmos, tão unidos a si mesmos, que já não se encontram em tensão com um ser superior. Saber acerca de Deus e não ser Deus, conhecer a bem-aventurança e não a fruir, é um conflito, uma infelicidade. Os seres superiores nada sabem desta infelicidade, não têm qualquer representação daquilo que *não* são.

Tu crês no amor como uma propriedade divina porque tu próprio amas; crês que Deus é um ser sábio, bondoso, porque não conheces nada de melhor em ti do que a bondade e o entendimento; e crês que Deus existe, que é portanto um sujeito — o que existe é um sujeito, seja este sujeito determinado e designado como substância, ou pessoa, ou essência, ou de outro modo qualquer —, porque tu próprio existes, tu próprio és sujeito. Não conheces outro bem humano mais elevado do que amar, ser bom e sábio, tal como não conheces felicidade superior do que [55] existir pura e simplesmente, do que ser sujeito; porque a consciência de toda a realidade, de toda a felicidade está ligada em ti à consciência de ser-sujeito, da existência. Deus é para ti um existente, um sujeito, pela mesma razão que é para ti um ser sábio, santo, pessoal. A diferença entre os predicados divinos e o sujeito divino é apenas esta: o sujeito, a existência, *não* te *aparece* como um antropomorfismo, porque neste *ser-sujeito* reside a *necessidade* de Deus ser para ti um existente, um sujeito; os predicados *aparecem-te*, pelo contrário, como antropomorfismos, porque a necessidade deles, a necessidade de que Deus seja sábio, bom, consciente, etc., não é uma necessidade imediata, idêntica ao ser do homem, mas mediada pela sua autoconsciência, pela actividade do pensar. Sou sujeito, existo, quer seja sábio ou não sábio, bom ou mau. Existir é a primeira coisa para o homem, o sujeito é, na sua representação, o pressuposto dos predicados. Por isso, ele concede de bom-grado os predicados, mas a existência de Deus é para ele uma

verdade assente, intocável, absolutamente indubitável, absolutamente certa, objectiva. Trata-se todavia de uma diferença apenas aparente. A necessidade do sujeito assenta apenas na necessidade do predicado. Tu só és *sujeito* como *sujeito* humano. A certeza e realidade da tua existência assentam apenas na certeza e realidade das tuas propriedades humanas. *O que* o sujeito é reside apenas no predicado; o predicado é a *verdade* [56] do sujeito. Ora o sujeito é o predicado personificado, existente. Sujeito e predicado distinguem-se apenas como *existência* e *essência*. *A negação dos predicados é, por isso, a negação do sujeito*. O que te resta do sujeito humano, se lhe retirares as propriedades humanas? Mesmo na linguagem da vida corrente colocam-se os predicados divinos — a providência, a sabedoria, a onnipotência — em vez do sujeito divino.

A certeza da existência de Deus, da qual se afirmou estar o homem tão certo, e até mais certo do que da sua própria existência, só depende por isso da certeza da *qualidade* de Deus — não é uma certeza *imediata*. Para o cristão só a existência do Deus *cristão* é uma certeza, para o pagão só a do Deus *pagão*. O pagão não duvidava da existência de Júpiter, porque a essência de Júpiter não o escandalizava, porque não podia representar Deus sob nenhuma outra qualidade, porque esta qualidade era para ele uma certeza, uma realidade divina. Só a *realidade* do predicado é a *garantia da existência*. Um verdadeiro ateu é, pois, apenas aquele para quem os predicados divinos, o amor, a sabedoria, a justiça, nada são, mas não aquele para quem o sujeito destes predicados nada é.

[62] Se se provou então que aquilo que o sujeito é reside exclusivamente nas *determinações* do sujeito, ou seja, que só pelo predicado é que o sujeito é para nós objecto na sua essência, também se demonstrou que, se os predicados divinos são determinações da essência humana, também o *sujeito* deles é de *essência humana*. Mas os predicados divinos são, por um lado, universais, por outro lado, pessoais. Os predicados

universais são os metafísicos, mas estes só servem à religião como pontos de apoio exteriores, não são as [63] *determinações características* da religião. Só os predicados *pessoais* constituem a essência da religião, aquilo em que a essência divina é objecto da religião. Tais predicados são, por exemplo, que Deus é pessoa, que é o legislador moral, o pai dos homens, o santo, o justo, o bondoso, o misericordioso. Por estas e outras determinações se vê imediatamente, ou ver-se-á pelo menos no decurso da nossa exposição, que, enquanto determinações *pessoais*, são determinações puramente humanas e que, por consequência, na religião, o homem se comporta para com Deus como para com *a sua própria essência*, pois para a religião estes predicados *não são representações nem imagens* que o homem faz de Deus, distintas do que Deus é em si mesmo, mas verdades, coisas, realidades. A religião nada sabe de antropomorfismos: para ela, os antropomorfismos *não* são antropomorfismos. A essência da religião reside precisamente no facto de para ela estas determinações exprimirem a essência de Deus. Só o entendimento que reflecte sobre a religião e que, ao defendê-la, *se nega perante si mesmo*, as explica como imagens. Mas, para a religião, Deus é pai *real*, amor e misericórdia *reais*, pois é para ela um ser real, vivo, pessoal, e as suas determinações verdadeiras são também por isso determinações vivas, pessoais. Sim, as determinações adequadas são precisamente aquelas que mais chocam o entendimento e que ele nega quando reflecte sobre a religião. A religião é essencialmente emoção, por isso, também objectivamente, a emoção é necessariamente de essência divina. Mesmo a cólera, não é para ela uma emoção indigna de Deus, desde que na base desta cólera se encontre um fim religioso.*

* «Quodsi (igitur) irae detrahatur imperfectio, quae in rationis obnubilatione dolorisque sensu consistit, tantumque vidicandi voluntas relinquitur, Deo tribui potest, scripturae sacrae exemplo ... *Omnis* scil. *affectus*, exceptis illis, qui per se mali aliquid involvunt, qualis est invidia.

[64] Chegados a este ponto, é essencial mostrar já de seguida — e trata-se de um fenómeno altamente interessante, que caracteriza a essência mais íntima da religião — que quanto mais humano é o sujeito divino na *essência*, tanto maior é *aparentemente* a *diferença* estabelecida entre Deus e o homem, tanto mais o humano, *tal* como é para o homem *objecto da sua consciência*, é *negado*. A razão deste facto é a seguinte: uma vez que [65] na intuição da essência divina só o humano é o *positivo*, então a intuição do homem, tal como é objecto da consciência, só pode ser *negativa*. Para enriquecer Deus, o homem tem de se empobrecer, para que desse modo Deus seja tudo e o homem seja nada. Mas nem sequer precisa de ser nada *para si mesmo*, porque tudo o que tira de si não se perde em Deus, mas é conservado nele. Se o homem tem em Deus *a sua essência*, como haveria de a ter em si e para si? Porque seria necessário pôr duas vezes, ter duas vezes a mesma coisa? Por isso, quanto *mais* Deus é, na verdade, *semelhante* ao homem, tanto mais o homem se torna ou aparece a si mesmo como dissemelhante de Deus. Mas esta autonegação é apenas auto-afirmação. O homem frui em Deus, num grau incomparavelmente mais elevado e mais rico, aquilo que afasta de si mesmo e de que se priva.

Os monges elogiavam a castidade do ser divino, negavam o amor sexual em si, mas em compensação tinham no céu, em Deus, na Virgem Maria, a imagem da esposa — uma imagem

quam veteres (Não! Também os cristãos, não apenas segundo o nome) inepte diis suis tribuebant, si pro appetitu rationali habeatur, seposito nempe sensitivo tumultu, *Deo* adscribi potest. [A imperfeição inerente à ira que assenta na obnubilação da razão e no sentimento de cólera deve ser afastada, porque a faculdade de castigar, veja-se o exemplo da Sagrada Escritura, somente pode ser atribuída a Deus... Todos os estados de alma, com excepção daqueles que em si envolvem algo de mau e entre os quais está a inveja, que os antigos estupidamente atribuíam aos seus deuses, se forem considerados como uma tendência racional, posta de parte certamente a perturbação sensitiva, podem ser atribuídos a Deus.] Leibniz, *Litterae ad Placcium*.

do amor. Podiam prescindir tanto melhor da esposa real, quanto tinham como objecto do amor real uma esposa ideal, representada. Quanto maior importância atribuíam à negação da sensibilidade, maior importância tinha para eles a virgem celeste: colocavam-na mesmo em lugar de Cristo, em lugar de Deus. *Quanto mais se nega o sensível, tanto mais sensível é o Deus* [66] *ao qual o sensível é sacrificado*. Mas esta virgem celeste é apenas uma manifestação evidente de uma verdade universal que diz respeito à essência da religião. O *homem só nega de si aquilo que põe em Deus*. Assim [67], na religião, o homem nega a sua razão; por si mesmo, nada sabe acerca de Deus, os seus pensamentos são apenas mundanos, terrenos, apenas pode crer no que Deus lhe revela. Mas, em compensação, os pensamentos de Deus são pensamentos humanos, terrenos; ele tem, como o homem, planos na cabeça, acomoda-se, como um professor, às condições e capacidades intelectuais dos seus alunos, avalia com precisão o efeito dos seus dons e manifestações, observa o homem em todo o seu agir e esforço; sabe tudo — mesmo o mais terreno, o mais comum, o pior. Em suma, face a Deus, o homem nega o seu saber, o seu pensar, para pôr em Deus o seu saber, o seu pensar. O homem renuncia à sua pessoa, mas, em compensação, Deus é para ele um ser onipotente, ilimitado, pessoal; ele nega a honra humana, o eu humano, mas, em compensação, Deus é para ele um ser *egocêntrico* e *egoísta*, que em tudo só se busca a *si mesmo*, a sua honra, o seu benefício; Deus é portanto a *auto-satisfação* do egoísmo próprio, invejoso de tudo o resto, Deus é a *autofruição do egoísmo*. * A religião nega além disso o bem como uma

* «*Gloriam suam plus amat Deus quam omnes creaturas.*» [Deus ama mais a sua glória do que todas as criaturas.] «Deus só pode amar-se *a si mesmo*, só pode pensar *em si mesmo*, só pode trabalhar *para si mesmo*. Ao criar o homem, Deus só procura a *sua utilidade*, a *sua glória*», etc. (Ver L. Feuerbach, P. Bayle. *Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit*, pp. 104-107).

propriedade da essência humana: o homem é mau, perverso, incapaz do bem; mas, [68] em compensação, só Deus é bom, só Deus é o ser bom. Exige-se fundamentalmente que o bem enquanto Deus seja objecto do homem; mas não se proclama dessa forma o bem como uma determinação essencial do homem? Quando eu sou mau, ímpio, absolutamente, isto é, por natureza, por essência, como pode o sagrado, o bem, ser objecto para mim, sendo indiferente que este objecto me seja dado de fora ou do interior de mim? Quando o meu coração é mau e o meu entendimento ímpio, como posso perceber e sentir como sagrado o que é sagrado, como bom o que é bom? Como posso perceber como belo um quadro belo, se a minha alma for uma absoluta maldade estética? Mesmo que não seja pintor, que não tenha a faculdade de produzir o belo a partir de mim, possuo todavia sentimento estético, entendimento estético, quando percebo beleza fora mim. Ou o bem não é absolutamente nada para o homem, ou existe para ele, e então revelou-se deste modo ao homem singular a santidade e bondade da essência humana. O que é absolutamente contrário à minha natureza, o que não me liga por nenhum vínculo à comunidade, também não pode ser pensado nem sentido por mim. O sagrado só é objecto para mim como oposto à minha personalidade, mas em unidade com a minha essência. O sagrado é a censura do meu carácter pecador; reconheço-me nele como pecador, mas por isso censuro-me, reconheço o que não sou mas devo ser e o que — em si, segundo a minha determinação — posso ser; porque um dever sem poder não me atinge, é uma quimera ridícula que não afecta o ânimo. Mas precisamente na medida em que reconheço o bem como minha determinação, como minha lei, reconheço-o, seja consciente ou inconscientemente, como a minha própria essência. Uma essência *diferente*, distinta de mim pela sua natureza, não me afecta. Só posso sentir os pecados como pecados, quando os sinto como uma *contradição* [69] *de mim comigo mesmo*, isto é, *da minha*

personalidade com a minha essencialidade. Como contradição com a essência absoluta, concebida como uma essência *diferente*, o sentimento do pecado é inexplicável, é sem sentido.

A diferença entre o agostinianismo e o pelagianismo assenta, no fundo, apenas numa ilusão religiosa. Ambos dizem o mesmo, só que um de forma racionalista, o outro de forma místico-ilusória; têm ambos o mesmo objectivo, o mesmo objecto, só que um chega ao seu objectivo numa linha mais direita e por isso mais curta, enquanto que o outro faz um desvio. Enquanto o bem for proclamado como uma determinação essencial de Deus, a doutrina agostiniana é uma mentira e a sua diferença relativamente ao pelagianismo é, na sua *determinação fundamental*, apenas uma *ilusão religiosa*. * [70] Pois aquilo que é dado ao *Deus do homem* é na verdade dado ao *próprio homem*; o que o homem afirma de Deus, afirma-o na verdade de si mesmo. Portanto, o agostinianismo só seria uma verdade, se o homem tivesse o *Diabo* como seu Deus, se adorasse e celebrasse o *Diabo* como o seu ser supremo, e isto com a consciência de que ele é o Diabo. Mas enquanto o homem adorar como Deus um ser bom, contemplará em Deus a sua própria essência boa.

O que acontece com a doutrina da corrupção radical da essência humana, acontece com a doutrina que lhe é idêntica, segundo a qual o homem não é capaz de nada de bom, ou seja, que na verdade não é capaz de nada *por si mesmo*, *por capacidade própria*. Tal como a doutrina da corrupção radical do homem só seria, como se afirmou, uma verdade, se o homem adorasse e venerasse, com consciência e agrado, o modelo da fealdade como o ideal da beleza e da amabilidade supremas, como sua essência verdadeira e suprema, também a negação da força e da actividade humana só seria uma

* Uma ilusão que, todavia, como decorre deste livro, funda a essência peculiar da religião e, nessa medida, uma diferença essencial.

verdadeira negação, se o homem *negasse também em Deus a actividade moral*, e dissesse, como o niilista ou o panteísta oriental, que a essência divina é uma essência absolutamente desprovida de vontade e de acção, indiferente, que nada sabe acerca da diferença entre mal e bem. Mas quem determina Deus como um ser activo, como um ser moralmente activo, moralmente crítico, como um ser que ama, que produz e recompensa o bem, que castiga, rejeita e condena o mal, quem determina Deus desta maneira, só aparentemente nega [71] a actividade humana, mas na verdade faz dela a actividade mais elevada, mais real. Quem deixa Deus agir de modo humano declara a actividade humana como divina, e diz: um Deus que não é activo, nem moral nem humanamente activo, não é um Deus e, por isso, faz depender do conceito de actividade, referido à actividade humana — pois não conhece outra superior — o conceito da divindade. O que eu transformo numa propriedade, numa determinação de Deus, já reconheci previamente como algo de divino. Uma qualidade não é divina pelo facto de Deus a ter, mas Deus tem-na porque *ela em si e para si, por si mesma*, é divina, porque Deus *não* é Deus quando ela lhe *falta*. O homem — eis o segredo da religião — objectiva-se e torna a fazer de si objecto desta essência objectivada, transformada num sujeito; ele pensa-se, é objecto para si, mas como *objecto de um objecto*, de um *outro* ser. É o que acontece neste caso. O homem é um objecto de Deus. Que o homem seja bom ou mau, não é indiferente a Deus; não! Ele tem um interesse vital, profundo em que o homem seja bom; quer que o homem seja bom, feliz — pois sem bondade não há felicidade. As intenções e acções humanas não são, portanto, indiferentes a Deus; são objectos de Deus, logo, objectos divinos, objectos do mais elevado valor e [72] interesse, porque têm valor e interesse para Deus. O homem religioso volta a desmentir a *nulidade* da actividade humana, quando converte as suas intenções e acções num objecto de Deus, quando faz do homem o *fim* de Deus — pois o que no espírito

é objecto, é fim no agir — e da actividade divina um *meio* da *salvação humana*. Deus actua sobre o homem, é activo para que o homem se torne bom e feliz. Assim, o homem é, aparentemente, profundamente rebaixado, mas, na verdade, sumamente elevado. O homem *visa-se a si mesmo em Deus e através de Deus*. O homem visa Deus, mas Deus nada visa senão a salvação moral e eterna do homem, portanto, o homem só se visa a si mesmo. A actividade divina não se distingue da actividade humana.

Como poderia então a actividade divina actuar sobre mim como seu objecto, e até actuar dentro de mim próprio, se fosse uma actividade diferente, essencialmente diferente? Como poderia ter um fim humano, o fim de tornar o homem melhor, de o fazer feliz, se não fosse ela própria uma actividade humana? Será que o fim não determina a acção? Quando o homem põe como fim o seu aperfeiçoamento moral, tem decisões divinas e propósitos divinos; mas se Deus visa a salvação do homem, então tem fins humanos e uma actividade humana correspondente a estes fins. Assim, em Deus o homem só tem como *objecto a sua própria actividade*. Mas porque ele intui a sua própria actividade apenas como uma actividade *objectiva*, o bem apenas como objecto, recebe necessariamente também o *impulso*, a iniciativa, não de si mesmo, mas deste *objecto*. Ele contempla a sua essência fora de si e esta essência como o [73] bem; compreende-se facilmente que se trata apenas de uma tautologia: para ele, o impulso para o bem também só chega, por isso, do lugar onde ele colocou o bem.

Deus é a essência *separada e isolada*, a essência mais subjectiva do homem, logo, ele não pode agir *a partir de si*, logo, todo o bem provém de Deus. Quanto *mais subjectivo* é Deus, tanto mais o homem se *aliena da sua subjectividade*, porque Deus *per se* é o seu si-mesmo alienado, que ele todavia volta, simultaneamente, a reivindicar para si. Tal como a actividade das artérias leva o sangue às extremidades mais periféricas e a actividade das veias o volta a trazer até ao

coração, tal como a vida em geral consiste numa contínua sístole e diástole, o mesmo acontece na religião. Na sístole religiosa o homem lança a sua própria essência para fora de si, repudia-se e rejeita-se a si mesmo; na diástole religiosa volta a acolher no seu coração a essência repudiada. Só Deus é o ser que age *a partir de si*, que é activo *a partir de si* — eis o acto da força de repulsão religiosa; Deus é o ser que age *em* mim, *comigo*, *através* de mim, *sobre* mim, *para* mim, é o princípio da *minha* salvação, das minhas boas intenções e acções, por consequência, o meu próprio bom princípio e essência — eis o acto da força de atracção religiosa.

PRIMEIRA PARTE

A RELIGIÃO NO SEU ACORDO COM A ESSÊNCIA DO HOMEM

DEUS COMO LEI OU COMO ESSÊNCIA DO ENTENDIMENTO

A religião é a consciência de si, desprovida de consciência, do homem. Na religião, o homem tem como objecto a sua própria essência, sem saber que ela é a sua; a sua própria essência é para ele objecto *como uma essência diferente*. A religião é a *cisão* do homem consigo: ele põe Deus face a si como um ser que lhe é *oposto*. Deus *não* é o que o homem é — o homem *não* é o que Deus é. Deus é o ser infinito, o homem o ser finito, Deus é perfeito, o homem imperfeito, Deus eterno, o homem temporal, Deus todo-poderoso, o homem impotente, Deus santo, o homem pecador. Deus e homem são extremos: Deus é o absolutamente positivo, a soma de todas as realidades, o homem o absolutamente negativo, a soma de todas as nulidades.

Na religião, o homem objectiva a sua própria essência secreta. É preciso, portanto, demonstrar que também esta oposição, este desacordo com o qual a religião começa, é *um desacordo do homem com a sua própria essência*.

[76] Aliás, a necessidade interna desta demonstração resulta já do seguinte facto: se a essência divina que é objecto da religião fosse *efectivamente* uma essência *diferente* da humana, não poderia dar-se qualquer *cisão*, qualquer desacordo. Se Deus for de facto *outro* ser, que me importa a sua perfeição? A *cisão* só se dá entre seres que estão desunidos, mas que devem ser um só, que podem ser um só e

que, por consequência, na essência, na verdade, são um só. Partindo deste princípio geral, aquela essência da qual o homem se sente cindido tem de ser uma essência que lhe é *inata*, embora tenha de ser ao mesmo tempo de uma *natureza diferente da* essência ou *da* força que lhe confere o sentimento, a consciência da unidade e da reconciliação com Deus ou, o que é o mesmo, com ele próprio.

Esta essência é a inteligência — o *entendimento*. * *Deus*, pensado como extremo do homem, é a *essência objectiva do entendimento*. A essência divina, pura, perfeita, sem defeitos é a *consciência de si do entendimento*, a consciência que o entendimento tem da *sua própria perfeição*. O entendimento nada sabe dos sofrimentos do coração; não tem desejos, nem paixões, nem carências e, justamente por isso, deficiências e fraquezas como o coração. Puros homens de entendimento, homens que [77] personificam e simbolizam para nós a essência do entendimento, não estão sujeitos aos tormentos do ânimo, às paixões e aos excessos do homem de sentimento; não são passionalmente arrastados por nenhum objecto finito, isto é, determinado; não se «hipotecam», são livres. «Não carecer de nada», «não se submeter às coisas, mas submeter as coisas a si», «tudo é vão» — estas frases e outras semelhantes são lemas de homens de entendimento. O entendimento é em nós a essência neutral, apática, incorruptível, que não se deixa cegar — a luz pura e sem emoções da inteligência. O entendimento é a consciência categórica e imparcial da *coisa como coisa*, porque ele próprio é de natureza objectiva, é a consciência do que é *sem contradição*, porque ele próprio é unidade sem contradição; é a fonte da identidade lógica, a consciência da *lei*, da *necessidade*, da *regra*, da *medida*,

* O entendimento, que na época moderna foi tão injustamente marginalizado, foi aqui utilizado intencionalmente para designar a inteligência em geral, porque é um termo muitíssimo mais incisivo, mais preciso, mais acutilante e, todavia, ao mesmo tempo, mais popular.

porque ele próprio é actividade segundo leis, é a *necessidade* da natureza das coisas como *auto-actividade*, a regra das regras, a medida absoluta, a medida das medidas. Só pelo entendimento pode o homem julgar e agir em *contradição* com os seus mais caros sentimentos pessoais e humanos, se assim o ordenar o Deus do entendimento, a lei. O pai que [78] na qualidade de juiz condena à morte o seu próprio filho porque o reconheceu como culpado, só o pode fazer enquanto homem de entendimento, não enquanto homem de sentimento. O entendimento mostra-nos os erros até dos que nos são queridos — até os nossos próprios erros. Por isso nos coloca tão frequentemente em doloroso conflito connosco próprios, com o nosso coração. Não queremos dar razão ao entendimento. Não queremos, por deferência, por indulgência, executar o juízo verdadeiro, mas duro e imparcial, do entendimento. O entendimento é a *faculdade genérica propriamente dita* — o coração representa as situações *particulares*, os *individuos*, o entendimento, as situações *universais*; é, no homem, a força ou essencialidade *sobre-humana e impessoal*. Só pelo entendimento e no entendimento tem o homem a força de abstrair *de si mesmo*, isto é, do seu ser subjectivo, de se elevar a conceitos e relações universais, de distinguir o objecto das impressões que ele produz sobre o ânimo, de o considerar *em si e para si*, sem relação aos homens. A filosofia, a matemática, a astronomia, a física, numa palavra, a ciência em geral, são a prova de facto, porque o produto, desta actividade, na verdade infinita e divina. Por isso, também os *antropomorfismos religiosos contradizem* o entendimento; ele *nega-os* a Deus. Mas este *Deus livre de antropomorfismos, sem considerações, sem emoções* não é senão a *própria essência objectiva do entendimento*.

[89] A essência do entendimento, tal como ela devém objecto para o homem no interior da religião, é Deus como essência *universal, impessoal, abstracta, isto é, metafísica*, Deus enquanto Deus, Deus enquanto oposto à nulidade

humana. Mas esta essência não tem para a religião mais significado do que tem para uma ciência particular um princípio universal do qual ela parte. É somente o ponto de apoio e o ponto de ligação supremo e derradeiro, como que o ponto matemático da religião. A consciência da nulidade humana que se liga à consciência desta essência não é de modo algum uma consciência religiosa; caracteriza antes o céptico, o materialista, o naturalista, o panteísta. O céptico, o materialista, perde a fé em Deus — pelo menos no Deus da religião —, porque perde a *fé nos homens*, pelo menos nos *homens da religião*. Por isso, tão pouco a religião toma e pode tomar a sério a nulidade humana, tão pouco [90] toma a sério *aquela* essência que se identifica com a consciência desta nulidade. A sério, a religião só toma *as* determinações que objectivam ao homem a *essência* do homem, a saber, a essência subjectiva, o seu ânimo.

É sem dúvida do interesse da religião que a essência que ela toma como objecto seja *diferente* do homem; mas é também do seu interesse, e até mais, que esta outra essência seja ao mesmo tempo *humana*. Que uma *outra* essência exista, isso só diz respeito à *existência*, mas que seja uma essência humana diz respeito à sua *essencialidade* intrínseca. Se fosse diferente segundo a essência, o que poderia importar ao homem o seu ser ou não-ser? Como poderia ele *interessar-se* tão *intimamente* pela sua existência, se nisso não estivesse implicada a sua própria essência? Na religião, o homem procede com a essência do homem como uma essência diferente, mas volta igualmente a proceder para com esta outra essência como se fosse a sua própria. Ele quer que Deus exista, mas quer igualmente que ele seja o *seu* Deus, um ser *para ele*, um ser humano.

Isto pode ser confirmado por um exemplo *particular*, mas de valor universal. «Quando eu creio que *só a natureza humana* sofreu por mim, então Cristo é para mim um *mau salvador*, ele próprio precisa de um salvador.» [91] Ultrapassa-

-se, portanto, o homem; é postulado um outro ser, diferente do homem, que, pela necessidade da salvação, está acima do homem. Mas logo que este outro ser é posto, nasce imediatamente a exigência do homem *por si mesmo*, pela sua essência; e assim o homem volta imediatamente a ser posto. «Eis Deus que *não é homem* e nunca se tornou homem. Mas este não é o Deus para mim... Há-de permanecer para mim um *mau Cristo* aquele ... que é um *mero Deus separado* e uma pessoa divina ... *sem humanidade*. Não, companheiro, *ai onde me colocas Deus, tens de me colocar a humanidade*.» *

Na religião, o homem quer satisfazer-se em Deus. Mas como poderia encontrar nele consolo e paz, se ele fosse um ser essencialmente diferente? Como posso partilhar da paz de um ser, se não faço parte da sua essência? Se a sua essência é diferente, também a sua paz é *essencialmente diferente*, não é paz *para mim*. Como posso participar da sua paz, se não posso participar da sua essência, mas como pode a sua essência ser partilhada se eu for de facto um ser diferente? Tudo o que vive só sente paz na sua própria essência, no seu próprio elemento. Por isso, se o homem sente paz em Deus, só a sente porque Deus é a sua verdadeira essência, porque só nela ele *está próximo de si*, porque tudo no qual até aí procurava paz e tomava como sua essência, era uma essência *diferente, estranha*. Se o homem deve e quer satisfazer-se em Deus, tem de encontrar-se em Deus.

[92] Um Deus que só exprime a *essência objectiva do entendimento*, não satisfaz, portanto, a religião, não é o Deus da religião. O entendimento não se interessa apenas pelo homem, mas também pelos seres *além do homem, pela Natureza*. O homem de entendimento chega a esquecer-se de si mesmo face à Natureza. Os cristãos troçavam dos filósofos pagãos, porque eles, em vez de terem pensado em si, na sua salvação, apenas tinham pensado nas coisas exteriores. O

* Lutero, *Konkordienbuch*, art. 8, Erklär.

cristão *só pensa em si*. * O entendimento considera com igual entusiasmo a pulga, o piolho [93], ou a imagem de Deus, o homem. Não é ao entusiasmo religioso, é ao *entusiasmo do entendimento* que devemos a existência de uma botânica, de uma zoologia, de uma mineralogia, de uma astronomia. Em suma, o entendimento é um ser *universal, panteísta*, é o *amor pelo universo*, mas a religião, particularmente a cristã, um ser inteiramente *antropoteísta*, o *amor do homem por si mesmo*, a *auto-afirmação exclusiva* da essência humana, e da essência subjectivamente humana; sem dúvida que o entendimento também afirma a essência do homem, mas a essência objectiva, a essência que se refere ao objecto pelo objecto, e cuja exposição constitui precisamente a ciência. Se ele deve e quer satisfazer-se na religião, é preciso que algo totalmente diferente da essência do entendimento se torne objecto para o homem, e este algo há-de e terá de conter o núcleo propriamente dito da religião.

A determinação do entendimento e da razão que, na religião, sobretudo na cristã, sobressai antes de todas as determinações objectivas [94] é aquela que, ao distinguir Deus do homem, exprime ao mesmo tempo imediatamente uma referência essencial ao homem. Esta determinação é a *perfeição moral*. Deus é objecto da religião como ser moralmente perfeito. Deus só habita num coração puro, só é acessível ao sentimento puro. Mas porque, se ele mesmo não é

* «*A te incipiat cogitatio tua et in te finiatur, nec frustra in alia distendaris, te neglecto. Praeter salutem tuam nihil cogites.* [O teu pensamento começa por ti e acaba em ti e nem, abandonado a ti próprio, te estendes inutilmente para outras coisas. Não penses em nada a não ser na tua salvação.] (*De interiori Domo*, entre os escritos apócrifos de S. Bernardo.) «Si te vigilanter homo attendas, mirum est, si *ad aliud unquam intendas*» [Ó homem, é admirável que tu, diligentemente, estejas atento a ti próprio e que, alguma vez, te dediques a outras coisas.] (S. Bernardo, *Tractatus de XII grandibus humilitatis et superbiae*).

o ser moral puro? * O pecado é uma contradição com a essência divina — na linguagem da religião, que tudo personifica: Deus odeia o pecado, é contra ele. Porque é então o pecado uma contradição com a essência divina? Porque constitui a natureza do homem? Porque reside na sua essência? Claro que não! Se, por natureza, o homem agisse no pecado, então agia como devia agir, então o seu pecado seria um *comme il faut*, uma harmonia e não uma dissonância no universo. Portanto, o pecado só contradiz a essência divina porque contradiz a *essência humana*, aquilo que o homem deve e pode ser. O pecado ofende Deus porque ofende a essência do homem. Se a [95] essência divina fosse uma essência diferente, distinta da humana, então o pecado não poderia, como já se explicou, exprimir uma contradição com a essência divina; ser-lhe-ia absolutamente indiferente. A contradição do pecado com Deus é, por isso, apenas uma contradição do homem individual com a sua essência. A consciência religiosa opõe a si a sua própria essência como objecto, como essência sem defeito e sem pecado, perfeitamente santa — é a *sua própria* essência, porque é a lei do homem, exige-lhe que ele seja como ela própria é: «Santo é Deus, vós deveis ser santos como Deus»; é a *sua própria consciência moral*; pois como se poderia, se não o fosse,

* «Nihil est autem quod hominem adeo *Deo dissimilem* faciat, quemadmodum *peccatum*» [Nada há que faça o homem tão diferente de Deus, como o pecado.]. (Agostinho *apud* Pedro Lombardo. *Sententiarum libri IV*. L. II. dist. 35, c. 7). «*Qui innocentiam colit. Domino supplicat, qui justitiam. Deo libat; qui fraudibus abstinet, propitiat Deum, qui hominem periculo subripit, opimam victimam caedit. Haec nostra sacrificia, haec Dei sacra sunt: sic apud nos religiosior est ille qui justior.* [Quem pratica a inocência roga ao Senhor, quem pratica a justiça leva a Deus uma oferenda, quem se mantém afastado da perfídia torna-se agradável a Deus, quem afasta o homem do mal imola uma nutrida vítima. Estes nossos sacrificios são consagrados a Deus; assim, é mais religioso o que for mais justo.] (M. Minucius Felix. *Octavianus*. c. 32). Aliás, também entre os chamados pagãos, se encontram bastantes pensamentos semelhantes.

estremecer frente a este ser, acusar-se frente a ele, fazer dele o juiz dos seus mais íntimos pensamentos e intenções? Mas ele foi intuído como um ser diferente, objectivo. Ora, na medida em que o homem religioso opõe a si a sua essência como essência absolutamente santa, ele sente-se tal como é e tem consciência de si, em contradição com aquela essência, como não sendo adequado àquela exigência, àquela lei, sem poder igualá-la, como imperfeito, como pecador. O homem está cindido da sua própria essência: *não é* como deve ser e, por consequência, como pode ser, e neste conflito sente-se infeliz, nulo, condenado, tanto mais quanto na religião a lei moral não é para ele objecto apenas como lei e como sua [96] essência própria e verdadeira, mas como objecto de uma outra essência pessoal que odeia os pecadores, que os exclui da sua graça, da fonte de toda a salvação e felicidade.

A consciência da perfeição moral é *desprovida de coração*, porque é a consciência da minha nulidade *pessoal*, e da nulidade mais sensível de todas — a nulidade moral. Em oposição à consciência da minha limitação em tempo e capacidade, a consciência da eternidade e onnipotência divina não me magoa, porque a onnipotência, a eternidade não têm de constituir para mim a lei, quanto mais a lei eterna e onnipotente. Mas eu não posso ter consciência da perfeição moral, sem ter ao mesmo tempo consciência dela como uma *lei* para mim, pois a consciência da perfeição moral não é, no fundo, senão a consciência daquilo que eu *devo ser*. A perfeição moral não depende, pelo menos para a consciência moral, da natureza, mas da vontade; ela é uma perfeição da vontade, a vontade perfeita. Não posso pensar nem representar a vontade perfeita, a vontade que coincide com a lei, que é ela mesma a lei, sem pensar ao mesmo tempo como objecto da vontade [97], isto é, como dever-ser para mim. Em suma, a representação do ser moralmente perfeito não é uma representação apenas teórica, pacífica, mas é ao mesmo tempo uma representação prática, que convida à acção, à emulação,

que me lança a mim mesmo em tensão, na diferença e no conflito comigo mesmo, porque ao evocar em mim o que eu devo ser, diz-me ao mesmo tempo na cara, sem qualquer lisonja, o que eu *não sou*.

Mas o homem não pode permanecer nesta discórdia consigo mesmo; sente, pelo contrário, a necessidade imperiosa de superar o desacordo nefasto entre si, o pecador, e o ser perfeito. O pensamento do ser absolutamente perfeito deixa o homem *frio e vazio*, porque ele sente e apercebe-se do *fosso* entre si e esse ser, isto é, *contradiz o coração humano*. O homem tem, por isso, de afirmar e objectivar não apenas o poder da lei, a essência do entendimento, mas também o *poder do amor*, a *essência do coração*, se é que deve e quer satisfazer-se na religião e alcançar a tranquilidade.

[98] O entendimento só julga segundo o rigor da lei; o coração acomoda-se, é cuidadoso, atencioso, indulgente, κατ' ἄνθρωπον. À lei que se limita a apresentar-nos a perfeição moral não basta um coração, mas também a lei não basta ao que é propriamente homem no homem — o coração. A lei condena, o coração é misericordioso até para com o pecador. O coração dá-me a consciência de que sou homem, a lei apenas a consciência de que sou nulo, de que sou pecador. *

Mas como se redime então o homem da aflição da consciência do pecado, do tormento do sentimento de nulidade? Como retira ao pecado o seu ferrão mortífero? Apenas ao ter consciência do *coração*, do *amor*, como o *poder* e a *verdade supremos e absolutos*, ao intuir a essência divina, não apenas como lei [99], como essência moral, como essência de entendimento, mas antes como uma *essência que ama, que é cordial*, e que é *mesmo subjectivamente humana*.

* *Omnes peccavimus ... Parricidae cum lege coeperunt et illis facinus poena monstravit*» [Todos nós pecámos... Os parricidas começaram com a lei e foi a pena que lhes mostrou o crime.] (Sêneca).

O amor é o *terminus medius*, o vínculo substancial, o princípio de mediação entre o perfeito e o imperfeito, o ser pecador e o ser puro, o universal e o individual, a lei e o coração, o divino e o humano. O amor é o próprio Deus e fora dele não há Deus. O amor faz do homem Deus e de Deus homem. O amor fortalece o fraco e enfraquece o forte, inferioriza o elevado e eleva o inferior, idealiza a matéria e materializa o espírito. O amor é a verdadeira unidade de homem e Deus, Natureza e espírito. No amor, a vulgar Natureza é espírito e o aristocrático espírito é matéria. Amar significa negar o espírito a partir do espírito, negar a matéria a partir da matéria. Amor é *materialismo*. Amor *imaterial* é uma irrealidade. Mas, ao mesmo tempo, o amor é o *idealismo* da Natureza. * O amor é *esprit*. Só o amor faz [100] do rouxinol um cantor, só o amor adorna os órgãos reprodutores das plantas com uma corola perfumada. E que milagres não faz o amor, até na nossa vulgar vida civil! O que a fé, a confissão religiosa e a ilusão separam, liga-o o amor. Mesmo a nossa alta nobreza identifica, com bastante humor, o amor com a população burguesa. O que os antigos místicos diziam de Deus, que ele era o ser *mais elevado* e todavia o *mais comum*, aplica-se na verdade ao amor, e não a um amor sonhado, imaginário; não! Ao amor real, ao amor que tem *carne* e *sangue*, ao amor que faz estremecer todos os seres vivos como um poder universal.

* A diferença entre o idealismo — pelo menos o idealismo verdadeiro, fundado na Natureza — e o materialismo é apenas esta: aquele é um materialismo *com espírito* e *sensibilidade*, mas este, o correntemente chamado materialismo, é um materialismo *sem espírito*.

O SEGREDO DA INCARNAÇÃO OU DEUS COMO AMOR, COMO SER DO CORAÇÃO

É pela consciência do amor que o homem se reconcilia com Deus, ou melhor, consigo, com a sua essência, que na lei ele põe face a si como uma essência diferente. A intuição, a consciência do amor divino ou, o que é o mesmo, Deus como um *ser* ele mesmo *humano* — esta *intuição é o segredo da incarnação*. A incarnação não é senão a efectiva manifestação sensível da *natureza humana* de Deus. A incarnação foi apenas uma consequência do amor e da misericórdia divina. Não foi por sua causa que Deus se fez homem. O fundamento da incarnação foi a infelicidade, a necessidade do homem — necessidade que aliás ainda hoje em dia é uma necessidade do ânimo religioso. Foi por misericórdia que ele se tornou homem — portanto, era já em si mesmo um Deus humano antes de [102] se ter tornado homem de facto; pois sentia as necessidades humanas, a miséria humana tocava-lhe o coração. A incarnação foi uma lágrima da compaixão divina, portanto, apenas uma manifestação de um ser que sente humanamente e, nessa medida, de um ser essencialmente humano.

Quando, na incarnação, o Deus *feito-homem* é posto e considerado como o primeiro, o fazer-se-homem de Deus parece certamente um acontecimento inesperado, inexplicável, admirável, misterioso. Só que o Deus *feito-homem* é somente a manifestação do homem *feito-Deus* que se encontra sem dúvida *por detrás* da *consciência* religiosa; com efeito, a elevação do homem a Deus precede necessariamente a descida de Deus ao homem. O homem já estava *em* Deus, já era o

próprio Deus antes de Deus se ter tornado homem. Se não fosse assim, como poderia Deus ter-se tornado homem? *Ex nihilo nil fit*. Um Deus que não se preocupa com o que é humano não se torna homem [103] por causa do homem. Um rei que não traz no coração o bem-estar dos seus súbditos, que, sentado no seu trono, não se encontra em espírito nas suas casas, que não é na sua disposição de espírito — como diz o povo — um homem *comum*, um tal rei também não se erguerá fisicamente do seu trono para agraciar os súbditos com a sua presença pessoal. Não se elevou o súbdito até ao rei antes de o rei ter descido até ao súbdito? E quando o súbdito se sente honrado e agraciado com a presença pessoal do seu rei, refere-se esse sentimento apenas à aparição visível como tal, ou não se referirá antes à aparição da disposição de espírito, à essência filantrópica que é o *motivo* dessa aparição?

O que se considera profundo, isto é, contraditório, inconcebível [104] na frase «Deus é ou torna-se homem» deriva tão só do facto de o conceito ou as determinações do ser universal, ilimitado, isto é, absolutamente metafísico, se ligarem *imediatamente*, ou melhor, se misturarem com o conceito ou as determinações do Deus *religioso* — uma mistura que dificulta em geral a penetração intelectual na essência da religião. Mas trata-se de facto apenas da *figura* humana de um Deus que, já *na essência*, no mais fundo da sua alma, é um Deus misericordioso, isto é, humano.

Isto é explicado pela doutrina da Igreja como não sendo a *primeira* pessoa da divindade que se incarna, mas a *segunda* — foi a segunda pessoa que criou o *mundo*, ela é o Deus que fala ao homem, que representa o homem em e perante Deus, * em suma, não é senão o Deus humano — a segunda pessoa que, na verdade, como se irá mostrar, é o Deus propriamente dito, a pessoa *verdadeira*, a *primeira* pessoa da religião. *Sem* este *terminus medius*, que é todavia o *terminus a quo* da incar-

* Veja-se a este propósito, Tertuliano, *Adversus Praxean*, c. 15, 16.

nação, a encarnação parece [105] inconcebível, misteriosa, «especulativa», enquanto que, em conexão com ele, é a sua consequência óbvia. A afirmação, segundo a qual a encarnação seria um facto puramente empírico de que apenas teríamos conhecimento pela revelação, é, por isso, uma expressão do *mais estúpido* materialismo religioso, pois a encarnação é uma conclusão que assenta numa premissa muito compreensível. Mas é igualmente erróneo pretender-se deduzir a encarnação da teologia escolástica, ortodoxa, de puras razões especulativas, isto é, metafísicas, porque a metafísica pertence apenas à primeira pessoa, que não se encarna, que não é uma pessoa dramática.

Partindo deste exemplo, torna-se claro como o método *genético-crítico*, o método *especulativo-razional* ou especulativo-empírico, o método da hidrologia pneumática, se distingue do método puro-especulativo. O método genético-crítico ou especulativo-razional não filosofa acerca da encarnação como um mistério *particular, assombroso*, como o faz a especulação cega pela ilusão mística; destrói, pelo contrário, [106] a ilusão de que por detrás dele haveria um mistério absolutamente especial, critica o dogma e redu-lo aos seus *elementos naturais*, à sua origem interna — ao amor. O ponto central da teoria da encarnação, o místico «*homem-Deus*», é o amor de Deus pelo homem; *na medida em que Deus ama o homem, em que Deus pensa no homem, em que se preocupa com o homem, já é homem*; ao amar, Deus renuncia já à sua divindade, desapropria-se de si, antropomorfiza-se. A verdadeira encarnação é o argumento espiritual *ad hominem* desta humanidade intrínseca e essencial de Deus.

Mas o dogma ou a religião apresenta-nos uma duplicidade: *Deus e o amor*. Deus é o amor; mas o que significa isto? Será Deus ainda alguma coisa *além* do amor? Um ser distinto do amor? Será o mesmo do que quando eu exclamo acerca de uma pessoa dominada pela emoção: «ela é o próprio amor»? Sem dúvida; pois se não fosse assim, eu teria de prescindir do

nome de «Deus», que exprime um ser pessoal particular, um sujeito distinto do predicado. O amor é, portanto, transformado em algo de *particular*: Deus enviou por amor o seu filho unigénito. O amor é assim preterido, depreciado, eclipsado pelo obscuro pano de fundo de Deus. Torna-se numa propriedade apenas pessoal, se bem que determinante, da essência; por isso, o amor apenas conserva, no espírito e no ânimo, objectiva e subjectivamente, o estatuto de um predicado, mas não o de sujeito, não o de [107] substância; ele desloca-se da minha vista como algo de acessório, como um acidente; ora se me apresenta como algo de essencial, ora volta a desaparecer para mim. Deus continua a aparecer-me ainda numa outra figura que não a do amor, na figura da onipotência, de um poder tenebroso, não unido pelo amor, de um poder do qual os demónios, os diabos, embora em menor grau, também participam.

Enquanto o amor não for elevado à substância, à essência mesma, estará à espreita por detrás dele um sujeito que, *embora sem amor*, continua a ser *algo por si mesmo*, um monstro sem amor, um ser demoníaco, cuja *personalidade*, que *se pode separar e é realmente distinta do amor*, se deleita com o *sangue* dos hereges e descrentes — o *fantasma do fanatismo religioso*. Mas embora ligado ainda à noite da consciência religiosa, o essencial da incarnação é o amor. O amor determina Deus a desapropriar-se da sua divindade. * Não é da

* Era neste sentido que a antiga fê incondicional e entusiasta celebrava a incarnação. «Amor triumphat de Deo», afirma São Bernardo. E só no sentido de uma real auto-desapropriação e autonegação da divindade é que reside a realidade, a *vis* da incarnação, se bem que esta autonegação seja apenas uma *representação da fantasia*, pois bem vistas as coisas, Deus não se nega na incarnação, apenas *se mostra como aquilo que é*, como uma essência humana. O que as mentiras da teologia racionalista-ortodoxa e bíblico-pietista posterior avançaram contra as representações e expressões extasiadas da antiga fê, no que concerne à incarnação, não merecem qualquer referência quanto mais uma refutação. Mas sobre o modo como mesmo a velha fê cheia de carácter volta a negar a verdade da incarnação, a verdade do homem-Deus, veja-se o Apêndice.

sua divindade enquanto tal — segundo a qual ele é o sujeito na frase «Deus é o amor» — que provém a negação da sua divindade [108], mas do amor, do predicado; o amor é, portanto, um poder superior ao poder da divindade. *O amor vence Deus*. Foi ao amor que Deus sacrificou a sua majestade divina. E que espécie de amor era esse? Um amor diferente do nosso? Daquele ao qual sacrificamos o bem e o sangue? Seria o amor *por ele*? Por ele enquanto *Deus*? Não! O amor pelo homem. Mas não é o amor pelo homem amor humano? Posso amar o homem sem o amar humanamente, sem o amar como ele próprio ama quando ama de verdade? Não seria, caso contrário, talvez o amor um amor diabólico? O Diabo também ama os homens, mas não por causa do homem, mas por causa dele, portanto, por egoísmo, para se engrandecer, para estender o seu poderio. Mas Deus, ao amar o homem, ama o homem pelo homem, para o tornar bom, feliz, bem-aventurado. Não ama então o homem como o verdadeiro homem ama o homem? Mas será que o amor pode ter um plural? Não é igual a si mesmo em toda a parte? Qual é então o texto verdadeiro e puro da encarnação senão pura e simplesmente o texto do amor, sem adição, sem diferença entre amor divino e amor humano? Porque se existe entre os homens um amor interesseiro, também existe o verdadeiro amor humano, de cujo nome apenas são dignos aqueles [109] que por amor sacrificam ao outro o que é seu. Quem é então o nosso salvador e redentor? Deus ou o amor? O amor. Pois não foi Deus como Deus que nos salvou, mas o amor que se elevou acima da diferença entre personalidade divina e personalidade humana. Tal como Deus se entregou por amor, também nós devemos sacrificar Deus ao amor, porque se não *sacrificarmos Deus ao amor, sacrificamos o amor a Deus* e, em vez do predicado do amor, teremos Deus, a má essência do fanatismo religioso.

Ora, ao obtermos este texto a partir da encarnação, expusemos ao mesmo tempo o dogma na sua inverdade e nulidade,

suprimimos a ilusão de que atrás dele se esconderia um segredo muito especial, reduzimos o mistério aparentemente sobrenatural e supra-racional a uma verdade *simples, natural*, ao homem — uma verdade que pertence não apenas à religião cristã, mas em maior ou menor grau a todas as religiões. Cada religião pressupõe que Deus não é indiferente aos seres que o veneram, portanto, que o humano não lhe é estranho, que enquanto objecto da veneração humana é ele mesmo um Deus humano. Cada oração desvenda o segredo da encarnação, *cada oração é de facto uma encarnação de Deus*. Na oração, atraio Deus até à miséria humana, deixo-o participar dos meus sofrimentos e das minhas fraquezas. Deus não é surdo face aos meus lamentos; compadece-se deles, recusa, portanto, a sua majestade divina [110], a sua elevação acima de tudo o que é humano e finito; torna-se homem com o homem, pois atende-me, compadece-se de mim, é *afectado* pelo meu sofrimento.

A teologia, que tem e mantém firmemente na cabeça as determinações metafísicas do entendimento, como a impassibilidade, a imutabilidade, a eternidade e outras determinações igualmente abstractas da essência, [111] nega decerto a *passibilidade* de Deus, mas desse modo nega também a *verdade da religião*. * De facto, a religião, o homem religioso, no acto da devoção da oração, crê numa participação real do ser divino nos seus sofrimentos e necessidades, crê numa vontade de Deus *determinável* pela *interioridade* da oração, pela *força do ânimo*, crê num atendimento real, presente, que actua através da oração. O homem verdadeira-

* São Bernardo socorre-se de um trocadilho deliciosamente sofisticado: «*Impassibilis est Deus, sed non impassibilis, cui proprium est misereri semper et parcere*» [Deus, a quem sempre pertence ter compaixão e perdoar, é impassível, mas não impassível] (*Sermões in Cantica*, Sermão 26), como se as compaixões não fossem paixões, sem dúvida paixões do amor, paixões do coração. Mas o que sofre, senão o coração compassivo? Sem amor não há sofrimento. A matéria, a fonte do sofrimento é justamente o coração universal, o vínculo universal da Natureza.

mente religioso deposita sem hesitar o seu coração em Deus; Deus é para ele um coração, um ânimo que pode ser sentido por tudo o que é humano. O coração só pode dirigir-se ao coração; o ânimo só acha consolo *em si mesmo*, na sua essência, num Deus que é o ânimo e tal como ele. «Precisamos de um *Deus dotado de livre-arbitrio*.»

A afirmação segundo a qual o cumprimento da oração estaria determinado desde a eternidade, estaria já originariamente contido [112] no plano da criação universal, é uma ficção oca, insípida, de um modo de pensar mecânico que contradiz absolutamente a essência da religião. E tanto mais quanto nesta ficção Deus é um ser tão determinável pelo homem, quanto o é no atendimento real e presente que resulta da força da oração; só que a contradição com a imutabilidade e indeterminabilidade de Deus, isto é, a dificuldade, foi lançada para a distância ilusória do passado e da eternidade. Se Deus se decide agora a satisfazer a minha oração, ou se já o decidiu outrora, é, no fundo, precisamente a mesma coisa.

É uma incoerência enorme rejeitar a representação de um Deus determinável pela oração, isto é, pela força do ânimo, como uma representação indignamente antropomórfica. Se se crê num ser que é objecto da veneração, objecto da oração, objecto do ânimo, um ser *de providência* e *de assistência* — uma providência que não é pensável sem amor —, um ser que é, portanto, um ser de amor, que tem o amor como princípio determinante das suas acções, então crê-se também num ser que tem um *coração*, senão *anatomicamente* humano, pelo menos *psiquicamente humano*. O ânimo religioso coloca em geral — excluindo o que ele próprio despreza — *tudo em Deus*. Os cristãos não concederam ao seu Deus emoções que fossem contraditórias com os seus conceitos morais, mas concederam-lhe e tiveram de lhe conceder, sem vergonha, as sensações e emoções [113] do amor, da misericórdia. E o amor que o ânimo religioso põe em Deus é um amor propriamente dito, não é por assim dizer um amor apenas reflectido,

representado, mas um amor real e verdadeiro — Deus é amado e por sua vez ama; no amor divino objectiva-se e afirma-se apenas o amor humano. Em Deus o amor limita-se a aprofundar-se como a verdade de si mesmo.

Pode-se objectar contra o significado da encarnação acima desenvolvido, que a encarnação cristã é um caso particular, absolutamente particular, ou pelo menos diferente — o que sob certo ponto de vista é verdade, como se mostrará mais tarde — do que acontece com as encarnações dos Deuses pagãos, por exemplo, os gregos ou os indianos. Estes seriam meros produtos humanos ou homens divinizados, mas no cristianismo seria dada a ideia do verdadeiro Deus; só aqui a união da essência divina com a humana se teria tornado significativa e «especulativa». Júpiter transformou-se num touro; as encarnações pagãs seriam meras fantasias. No paganismo nada mais haveria na *essência* de Deus do que na *manifestação* de Deus, no cristianismo, pelo contrário, Deus seria Deus, seria um ser diferente, sobre-humano, que se manifesta como homem. Mas esta objecção refuta-se pela consideração já feita segundo a qual as premissas da encarnação cristã já contêm a essência humana. Deus *ama* o homem; além disso, Deus tem em si um *filho*; Deus é *pai*, as relações de humanidade não são excluídas de Deus; o humano não [114] é desconhecido nem distante para Deus. Por isso, não existe *mais* na *essência* de Deus do que existe na *manifestação*. Na encarnação, a religião apenas *confessa* o que noutros casos não quer admitir: que Deus é um ser inteiramente humano. A encarnação, o segredo do Deus-homem, não é, pois, uma *misteriosa composição de opostos*, não é um facto *sinético*, como é considerado pela filosofia especulativa da religião, porque sente uma alegria especial com a contradição; é um facto *analítico* — uma palavra humana com sentido humano. Se houvesse uma contradição, ela situar-se-ia *antes e fora* da encarnação; a contradição residiria já na ligação da *providência*, do *amor*, com a

divindade; com efeito, se este amor é real, então não é essencialmente distinto do nosso — basta eliminar as barreiras — e deste modo a encarnação é a expressão mais forte, mais intensa, mais sincera desta providência, deste amor. O amor só sabe tornar feliz o seu objecto, alegrando-o com a sua presença pessoal, dando-se a ver. Contemplar face a face o benfeitor invisível é a exigência mais calorosa do amor. A bem-aventurança reside na simples visão do ser amado. O olhar é a certeza do amor. E a encarnação não deve ser nada, não deve significar nada, não deve ter outro efeito, a não ser a *certeza indubitável* do amor de Deus pelo homem. O amor permanece, a encarnação na terra [115] passa; foi um fenómeno temporal e espacialmente limitado, acessível a poucos, mas a essência do fenómeno é eterna e universal. Devemos continuar a crer ainda no fenómeno, não por ele, mas pela essência, pois foi só isso que ficou — a intuição do amor.

A prova mais evidente, mais irrefutável de que na religião o homem é *para si* objecto como *objecto divino*, como *fim divino*, de que na religião ele se relaciona apenas com a *sua própria essência*, apenas consigo mesmo — é o amor de Deus pelo homem: o *fundamento* e o *centro* da religião. Por causa do homem, Deus desapropria-se até da sua divindade. É aqui que reside a impressão empolgante da encarnação: o ser supremo, sem carências, humilha-se, rebaixa-se por minha causa. Por isso eu alcanço em Deus a *intuição* da minha *própria essência*; tenho valor para Deus, é-me revelado o *significado divino* da minha essência. Como poderia exprimir-se com a maior elevação o valor do homem do que quando Deus se torna homem pelo homem, quando o homem é o fim último, o objecto do amor divino? O amor de Deus pelo homem é uma *determinação essencial* da essência divina: Deus é um Deus que me ama, *que ama o homem em geral*. Dai provém a ênfase, aí reside a emoção fundamental da religião. A humildade de Deus torna-me humilde, o seu amor torna-me amante. Apenas [116] o amor é objecto do amor: só o que ama

se torna por sua vez amado. O amor de Deus pelo homem é o fundamento do amor do homem por Deus: o amor divino causa, desperta o amor humano. «*Deixai-nos amá-lo, pois ele amou-nos primeiro.*» * O que amo eu então *em* Deus e *junto a* Deus? O amor, o *amor pelo homem*. Mas quando eu amo e venero o amor com o qual Deus ama o homem, não amo eu o homem, não é o meu amor *por Deus*, embora indirectamente, amor *pelo homem*? Não é então o homem o *conteúdo de Deus*, quando Deus o ama? Não é o meu íntimo que eu amo? Tenho um coração quando não amo? Não! *Só o amor é o coração do homem*. Mas o que é o amor sem isso que eu amo? *O que eu amo é, portanto, o meu coração*, é o meu conteúdo, a minha essência. Porque se entristece o homem, porque perde o gosto pela vida, quando perde o objecto amado? Porquê? Porque com o objecto amado perdeu o seu coração, o princípio da vida. Portanto, se Deus ama o homem, então o *homem* é o *coração* de Deus — o bem-estar do homem a sua preocupação mais íntima. Quando o homem é o *objecto de Deus*, não é o homem *objecto de si mesmo em Deus*, não é a *essência humana* o *conteúdo* da essência divina? Quando Deus é o amor — mas o *conteúdo essencial* deste amor é o *homem* —, não é o *amor de Deus pelo homem* o fundamento e o centro da religião, não é o *amor do homem para consigo mesmo*, objectivado e intuído como a suprema verdade objectiva, como a essência suprema do homem? Não é, pois, a proposição «Deus ama o homem» um *orientalismo* — a religião é essencialmente oriental — mas que na nossa língua significa: o mais elevado é o amor do homem?

* João 1.4, 19.

O SEGREDO DO DEUS SOFREDOR

A fé no *Deus que se fez homem* por amor — e este Deus é o ponto central da religião cristã — não é senão a fé *no amor*, mas a fé no amor é a fé na *verdade e divindade do coração humano*. O homem que tem consciência de si, que pensa, reconhece o coração *como coração*, o entendimento *como entendimento*, reconhece ambos na unidade da sua essencialidade e realidade como poderes divinos, absolutos. Mas a religião, que não é consciente de si e que assenta na *separação* entre a *essencialidade* e a *realidade* da *essência* do homem, que a objectiva como uma essência diferente do homem individual real, objectiva também a [118] essência do coração, tal como a do entendimento, como uma essência diferente, objectiva e pessoal.

Uma determinação essencial do Deus feito-homem ou, o que é o mesmo, do Deus humano, portanto, de Cristo, é a *paixão*. O amor *confirma-se pelo sofrimento*. Todos os pensamentos e sensações que se ligam primeiramente a Cristo se concentram no conceito de sofrimento. Deus enquanto Deus é a soma de todas as perfeições divinas, Cristo a soma de toda a miséria humana. Os filósofos pagãos festejavam a actividade, a espontaneidade da inteligência como a actividade suprema, como a actividade divina; os cristãos santificavam o sofrimento, colocavam o próprio sofrimento em Deus. Se Deus como *actus purus* é o Deus da filosofia, por sua vez Cristo, o Deus dos cristãos, é a *passio pura* — o supremo pensamento

metafísico, o *être suprême do coração*. De facto, o que impressiona mais o coração do que sofrer? E sobretudo o sofrimento de quem em si é isento de sofrimento, de quem está acima de todo o sofrimento, o sofrimento do inocente, do imaculado, o sofrimento puro e simplesmente para o melhor dos outros, o sofrimento livremente aceite, o sofrimento do amor, do auto-sacrifício? Mas justamente porque a história da paixão é a história mais comovedora para o coração humano ou, em geral, para o coração — seria, com efeito, uma ridícula loucura do homem querer representar um outro coração que não o humano —, daí se segue inevitavelmente que nesta história nada [119] se exprime, nada se objectiva, a não ser a *essência do coração*, que ela não tem a sua origem no entendimento humano ou na faculdade poética, mas no coração humano. O cristianismo, na sua *melhor parte*, purificado dos elementos peculiares e contraditórios da consciência religiosa, que só mais adiante serão considerados, é uma invenção do coração humano. Mas o coração não inventa como a livre fantasia ou a inteligência; comporta-se passivamente, receptivamente; tudo o que provém dele parece-lhe como dado, surge violentamente, age com a força da necessidade imperiosa. O coração vence o homem, apodera-se dele; aquele que foi um dia tomado pelo coração, foi-o como pelo seu *daimon*, pelo seu Deus. O coração não conhece outro Deus, outro ser mais excelente do que *ele mesmo*, do que um Deus cujo *nome*, porque é *particular*, poderia ser outro, mas *cuja essência e substância* é todavia a própria essência do coração. E foi do coração, do impulso interior para fazer bem, para viver e morrer pelos homens, foi do impulso divino da *beneficência* que todos quer contentar, que não exclui de si ninguém —,nem mesmo os mais reprováveis, os mais infirmos — do dever moral da beneficência no sentido mais elevado do termo, foi do modo como ela se tornou numa *necessidade interna*, isto é, em coração, foi, portanto, a partir da essência humana, tal como ela se revelou como coração e

pelo coração, que nasceu a *pars melior*, a parte melhor do cristianismo.

Devemos tomar sempre como *sujeito* o que a religião toma como *predicado*, [120] como *predicado* o que ela toma como *sujeito*, devemos, portanto, *inverter* os oráculos da religião, interpretá-los como *contre-vérités*, e teremos então o verdadeiro. Deus sofre — sofrer é o predicado — mas para os homens, para outros, não para si. O que significa isto na nossa língua? Apenas que *sofrer por outros é divino*; * quem sofre por outros, abandona a sua alma, age divinamente, é Deus para os homens. Mas o amor que sofre, que se sacrifica a si mesmo é a essência mais elevada do coração. Cristo é, pois, o *coração que se objectiva a si mesmo* — a impressão e conteúdo da história do seu sofrimento são puramente humanos. O facto de Cristo ser ao mesmo tempo Deus, Deus na acepção da religião ou da dogmática, é uma representação vaga, nula, fantástica. A impressão positiva, real, que exerce na cabeça e no coração, [121] a única impressão que exprime o conteúdo objectivo na sua *verdade* é a de que ele sofreu de livre vontade, que não precisava de sofrer se não tivesse querido sofrer, que sofreu inocentemente, que sofreu pelos outros, que sofreu por livre amor. Ora um tal sofrimento está decerto acima do homem vulgar, mas não acima do homem em si, acima do verdadeiro homem. Mas se, em contrapartida e simultaneamente com este sofrimento humano, penso no conteúdo supranaturalista, religioso ou dogmático, penso no Cristo que sofre ao mesmo

* A religião fala por meio de exemplos. O exemplo é a lei da religião. O que Cristo fez, é lei. Cristo sofreu pelos outros, portanto, devemos fazer o mesmo. «... Quae necessitas fuit ut sic exinaniret se, humiliaret se, sic abbreviaret se Dominus majestatis, nisi ut *vos similiter faciatis*» [Que fatalidade aconteceu, para que, assim, o Senhor se despojasse do poder, se humilhasse e se enfraquecesse, a não ser para que vós façais o mesmo?] (Bernardo, *De natura Domini*). Mas o ciúme da religião pelo homem, pela moral, volta a negar esta verdade, ao fazer do agir e sofrer por outrem, pelos homens, apenas um agir e um sofrer por Cristo, por Deus e pela sua glória. Mas a este assunto só voltaremos mais tarde.

tempo enquanto Deus, então toda a verdade se perdeu, então ele sofreu por assim dizer apenas num aspecto, mas não no outro — pois o que era para ele o seu sofrimento, para ele, enquanto Deus, enquanto consciente da sua divindade, da sua eternidade e beatitude celestial? —, o seu sofrimento era apenas um sofrimento para ele enquanto homem, não enquanto Deus, apenas um sofrimento aparente, não verdadeiro — em suma, uma *mera comédia*.

O sofrimento de Cristo não representa, contudo, apenas o sofrimento moral, o sofrimento do amor, da capacidade de se sacrificar a si mesmo pelo bem de outros, representa também o *sofrimento enquanto tal*, o sofrimento enquanto é em geral uma expressão da passibilidade. A religião cristã é tão pouco uma religião sobre-humana quanto é ela própria a sancionar a fraqueza humana. Enquanto o filósofo pagão, à notícia da morte do seu próprio filho, proferia as seguintes palavras: «Eu sabia que tinha gerado um mortal», Cristo, pelo contrário, derrama lágrimas pela morte de Lázaro — aliás, uma morte que era, na verdade, apenas aparente. Enquanto Sócrates, com alma impassível, esvazia a taça de veneno, Cristo, pelo contrário, proclama: «Afasto-se, se possível, de mim este cálice.»* Cristo é, nesta perspectiva, [122] a autoconfissão da sensibilidade humana. Em total oposição ao pagão,

* «Haerent plerique hoc loco. ... Ego autem non solum excusandum non puto, sed etiam nusquam magis pietatem ejus majestatemque demiror. Minus enim contulerat mihi, nisi *meum suscepisset affectum*. Ergo pro me doluit, qui pro se nihil habuit, quod doleret. ... Suscepit enim *tristitiam meam*, ut mihi suam laetitiam largiretur. ... Non me fefellit, ut aliud esset et aliud videretur. *Tristis videbatur et tristis erat.*» [A maioria fica perplexa nesta passagem. Mas eu, e não é apenas para me desculpar, em nenhuma outra parte admiro mais a humildade e a majestade de Cristo. Na verdade, ele ter-me-ia sido menos proveitoso, se não tivesse recebido a minha afecção. Sofreu, pois, por mim quem em nada contribuiu para que sofresse... Na verdade, suportou a minha tristeza, para que me concedesse a sua alegria... Não me enganei, que existisse uma situação e parecesse outra. Triste parecia e triste estava.] (Ambrósio. *Expositio evangelii secundum Lucam*. L. X, c. 22).

nomeadamente ao princípio estóico com a sua energia de vontade e autonomia rigorosas, o cristão depositou na consciência de Deus a consciência da própria passionalidade e sensibilidade; desde que não se trate de uma [123] fraqueza pecadora, não a encontra negada nem condenada em Deus.*

Sofrer é o supremo mandamento do cristianismo — a história do cristianismo é mesmo a *história do sofrimento da Humanidade*. Enquanto que, entre os pagãos, ao culto dos Deuses se misturava o júbilo do prazer sensível, entre os cristãos — *naturalmente os antigos cristãos* — os suspiros e as lágrimas do coração sofredor, do ânimo, fazem parte do culto divino. Mas assim como se adora um Deus sensível, um Deus da vida, da alegria de viver aí onde o grito sensível da alegria faz parte do seu culto, sim, tal como este grito de alegria é apenas uma definição sensível da essência dos Deuses da qual este grito faz parte, também os suspiros do coração dos cristãos são sons que provêm do mais íntimo da alma, da essência mais íntima do seu Deus. Entre os cristãos do culto interior de Deus, o Deus do culto divino, não o Deus da teologia sofisticada, é o verdadeiro Deus do homem. Mas era com lágrimas, com *as lágrimas do arrependimento e da saudade*, que os cristãos, *naturalmente os antigos cristãos*, julgavam prestar a suprema homenagem ao seu Deus. As lágrimas são os pontos sensíveis mais brilhantes do ânimo cristão-religioso, nos quais se espelha a essência do seu Deus. Mas um Deus que sente agrado nas lágrimas não é senão a essência objectiva do coração *sofredor* — do *ânimo*. É certo que na religião cristã se diz: «Cristo [124] fez tudo por nós, salvou-nos, reconciliou-nos com Deus», e daqui se pode concluir: «Deixai-nos ser felizes!

* «Quando enim illi (Deo) *appropinquare auderemus in sua impassibilitate manenti*» [Quando ousaríamos aproximarmo-nos dele, permanecendo Ele na sua impassibilidade?] (Bernardo, *Tract. de XII grad. hum. et sup.*).

Porque precisamos de nos preocupar com o modo de nos reconciliarmos com Deus? Já estamos reconciliados». Mas o pretérito imperfeito do sofrimento causa uma impressão mais forte e mais duradoura do que o pretérito perfeito da salvação. A salvação é apenas o *resultado* do sofrimento, o sofrimento é o *fundamento*, a fonte da salvação. O sofrimento consolida-se no fundo do ânimo; o sofrimento torna-se num objecto da imitação, a salvação não. Se o próprio Deus sofreu por mim, como hei-de estar contente, como posso entregar-me à minha alegria, pelo menos nesta terra depravada que foi o palco do seu sofrimento? * Devo ser melhor do que Deus? Não devo fazer meu o sofrimento dele? Não é o que Deus, o que o meu Senhor faz, o meu modelo? Ou devo limitar-me a colher os benefícios e não suportar os custos? Limito-me a saber que ele me redimiu, me salvou? Não é a história do seu sofrimento também objecto para mim? Deverá ela ser para mim apenas o objecto de uma fria recordação, ou um objecto de alegria, já que este sofrimento me fez ganhar a salvação? Mas quem pode pensar assim, quem se quer excluir do sofrimento do seu Deus, a não ser o mais reprovável *egoísmo religioso*?

[125] A religião cristã é a religião do sofrimento. As imagens do crucificado que encontramos ainda hoje em todas as igrejas não nos mostram um salvador, mas apenas o crucificado, o sofredor. Mesmo as auto-crucificações, entre os cristãos, são consequências, profundamente fundadas do ponto de vista psicológico, da sua concepção religiosa. Como não haveria de sentir prazer em se crucificar a si mesmo ou a outros aquele que tem continuamente debaixo dos olhos a imagem de um crucificado? Temos todo o direito a esta conclusão, pelo menos tanto como Agostinho e outros Padres

* «*Deus meus pendet in patibulo et ego voluptati operam dabo?*» [O meu Deus está suspenso na cruz e eu hei-de entregar-me aos prazeres?] (*Formula honestae vitae*, entre os escritos apócrifos de S. Bernardo).

da Igreja tiveram em censurar à religião pagã o facto de as obscenas imagens religiosas convidarem os pagãos à luxúria.

Mas por mais que o sofrimento contradiga o ânimo objectivo, o coração do homem natural ou consciente de si, pois nele domina o impulso para a espontaneidade, para a manifestação da força, muito mais corresponde ao *coração subjectivo, virado só para dentro, desconfiado do mundo, que se concentra apenas em si mesmo*, isto é, ao ânimo. Sofrer é uma autonegação, mas uma negação ela mesma subjectiva, benéfica para o ânimo — mesmo abstraindo inteiramente do facto de o sofrimento cristão, e até o sofrimento do martírio, ser *idêntico à esperança na beatitude celestial* * —, a intuição de um Deus que sofre é, por isso, a suprema *auto-afirmação, a suprema volúpia do coração que sofre*.

[126] *Deus sofre apenas* significa: *Deus é um coração*. O coração é a fonte, a soma de todos os sofrimentos. Um ser sem sofrimento é um ser sem coração. No entendimento, somos espontâneos; no coração, sofremos, isto é, sentimos. *O segredo do Deus sofredor é, pois, o segredo da sensação*. Um Deus que sofre é um Deus *que sente, que é sensível*. ** Mas o que para a religião é apenas predicado, é na verdade o sujeito, a coisa mesma, a essência. A frase «Deus é um ser que sente» é apenas a *perífrase religiosa* da frase «*a sensação é de essência absoluta, divina*». A religião não é senão a consciência de si do homem objectivada — e é por isso tão diferente quanto o é a consciência de si do homem, ou seja, o objecto de que o homem tem consciência como a sua essência suprema. Ora o

* V. por exemplo, Pedro I. 4. 1.13; Romanos 8, 17.18; Coríntios II 4. 10.17. «*Abstine ...ab omnibus seculi delectationibus. ut post hanc vitam in coelo laetari possis cum angelis*» [Abstém-te de todos os prazeres do mundo, para que, depois desta vida, possas alegrar-te no céu com os anjos.] (*De modo bene vivendi*. Sermão 23; entre os escritos apócrifos de S. Bernardo).

** «*Pati voluit*», diz «o último Padre da Igreja», o Lutero católico, S. Bernardo (no citado *De grad.*), «*pati voluit. ut compati sciret. miser fieri. ut misereri disceret*» [quis sofrer, para que aprendesse a ter compaixão e quis tornar-se infeliz, para que aprendesse a ter piedade.] (Hebreus 5. 15).

homem não tem em si apenas a consciência de uma fonte de actividade, mas também de uma fonte de sofrimento. Eu sinto, e sinto a sensação, não apenas o querer, não apenas o pensar — que [127] estão tantas vezes em oposição comigo e com as minhas sensações — como pertencendo à minha essência e, embora como fonte de todos os sofrimentos e dores, sinto-a todavia ao mesmo tempo como um poder e uma perfeição imperiosa e divina. O que seria o homem sem sensação? Ela é o poder musical no homem. Mas o que seria o homem sem o som? Logo que o homem sente em si um impulso musical, uma urgência interior para exalar as suas sensações no som, no canto, a essência da sensação jorra necessariamente em suspiros e lágrimas religiosas como essência objectiva e divina.

A religião é a reflexão, o reflexo da essência humana em si mesma. O que existe sente necessariamente agrado em si. Porque *existe*, é excelente. Existir é uma sorte, um favor especial. O que existe ama-se. Se o censuras por se amar, estás a censurá-lo por existir. Existir significa afirmar-se, amar-se. Quem se farta da vida, arranca de si a vida. Onde a sensação não é preterida ou reprimida, como entre os estóicos, onde o seu *ser* não é invejado, aí já se introduziu *poder e significado religioso*, aí ela já se elevou àquele grau em que pode espelhar-se e reflectir-se, em que pode olhar em Deus, no seu próprio espelho. *Deus é o espelho do homem.*

[128] Somente o que possui valor essencial para o homem, o que ele toma como o perfeito, o excelente, aquilo no qual sente verdadeiro agrado, *só* isso é para *ele* Deus. Quem considera a sensação como uma propriedade magnífica, uma realidade, considera-a igualmente como uma *propriedade divina*, uma essência divina. O homem sensível, sentimental, crê num Deus sensível, sentimental, apenas crê na *verdade* do seu próprio ser e essência, pois em *nada mais pode crer senão naquilo que ele mesmo é na sua essência*. A sua fé é a consciência daquilo que para ele é sagrado. Mas *sagrado* é para o homem apenas o seu *mais íntimo*, o seu *mais próprio*, o

fundamento último, a *essência* da sua individualidade. Para o homem sensível, um Deus desprovido de sensação é um Deus vazio, morto, abstracto, negativo, porque lhe *falta* o que para o homem tem valor e é sagrado, e porque só *aquele* Deus que contém e exprime a essência própria do homem *satisfaz* o homem. Deus é para o homem a *colectânea* dos seus pensamentos e sensações mais elevados, o *álbum* no qual coloca os nomes dos seus entes mais queridos, mais sagrados.

É um sinal de sentimentalidade caseira, é um instinto feminino, coleccionar e conservar o que foi coleccionado, não abandonar nem às ondas do esquecimento, nem ao acaso da memória — sobretudo não abandonar *a si mesmo* — o que se conheceu [129] de valioso. O espírito livre está exposto ao perigo de uma vida dispersa, o religioso, porque tudo reúne, ao perigo de se perder e ser agarrado pela vida sensível, e daí exposto ao perigo da falta de liberalidade, do egoísmo e do lucro espiritual. Por isso, o irreligioso, ou pelo menos o não-religioso, aparece também ao homem religioso, como aquele que diviniza o humano, como o homem subjectivo, arbitrário, arrogante, não porque para ele não seja também *em si* sagrado o que é sagrado para o religioso, mas apenas porque aquilo que o não-religioso apenas conserva *na cabeça*, o religioso coloca como objecto fora dele e ao mesmo tempo *acima dele*, aceitando por isso a relação de subordinação, de sujeição. Em suma, o religioso, porque é uma colectânea, tem um ponto de concentração, tem um *fim*. Sem religião, a vida parece ao homem desprovida de fim. De facto, todos os homens capazes determinam um fim supremo. O segredo de uma vida ética em sentido elevado assenta nesta teleologia. Não é a vontade enquanto tal, não é o saber vago, é apenas o fim no qual a actividade teórica se liga com a prática que dá ao homem um fundamento e apoio ético, isto é, carácter. O homem vulgar perde-se sem religião (em sentido vulgar, mas universalmente válido) [130], falta-lhe o ponto de concentração, de coesão. Cada homem tem, portanto, de determinar para si um Deus,

isto é, um fim último. O fim último é o impulso vital, consciente e desejado, o olhar genial, o ponto luminoso do autoconhecimento — a *unidade de Natureza e espírito* no homem individual. Quem tem um fim último, tem uma *lei acima de si*. Não se limita a conduzir-se, é conduzido. Quem não tem um fim último, não tem uma terra natal nem um santuário. A maior das infelicidades é a ausência de um fim. Quem tem fins vulgares, mesmo que não seja melhor, avança, no entanto, melhor do que aquele que não tem qualquer fim. O fim limita, mas a limitação é a mestra das virtudes. Quem tem um fim, um fim que em si é verdadeiro e essencial, tem nessa medida *eo ipso religião* — senão na acepção da religião vulgar, dominante, pelo menos na acepção da razão, da verdade, do amor universal, do único amor verdadeiro.

O MISTÉRIO DA TRINDADE E DA MÃE DE DEUS

Tal como um Deus sem sensação, sem capacidade de sofrer não basta a um ser que sente e que sofre, tão pouco lhe basta, por outro lado, um ser apenas dotado de sensação, [131] um ser sem actividade e espontaneidade apenas nas quais assenta o conceito de inteligência, de força da vontade, de consciência de si. Por muito que o homem seja impelido a divinizar, isto é, a afirmar a sensação, mais impelido é ainda a objectivar o espírito, o entendimento, a vontade, a consciência de si, a espontaneidade, na sua essencialidade. Em suma, só um ser que traz em si o *homem total* pode igualmente satisfazer o *homem total*. A consciência que o homem tem de si na sua *totalidade* é a consciência da trindade. O segredo deste mistério não é senão o segredo do próprio homem. Basta-nos captar como a *coisa mesma*, como a *essência*, como o modelo, como o *original*, o que a religião e a teologia designam como *cópia*, *imagem*, *semelhança*, *metáfora*, e teremos então resolvido o enigma. As pretensas imagens pelas quais se procurou tornar a trindade intuitiva e compreensível foram preferencialmente o espírito, o entendimento, a memória, a vontade, o amor — *mens*, *intellectus*, *memoria*, *voluntas*, *amor*.

Deus pensa, pensa-se, conhece-se, e o que é pensado, o que é conhecido é o próprio Deus. A objectivação da consciência de si é a primeira com que nos deparamos na trindade. A consciência de si impõe-se ao homem necessariamente, involuntariamente, como algo de absoluto. Ser é para ele o mesmo que consciência de si [132], ser com consciência é para

ele pura e simplesmente ser. A diferença de ser e não-ser está, para ele, ligada à consciência. Se nada sou, ou se sou sem saber que sou, é a mesma coisa. A consciência de si tem significado absoluto para o homem, tem, de facto, em si mesma, significado absoluto. Um Deus que não se sabe, um Deus sem consciência, não é um Deus. Tal como o homem não se pode pensar sem consciência, também Deus não o pode. *A consciência de si divina não é senão a consciência da consciência como essencialidade absoluta.*

No entanto, a trindade não fica assim de modo algum esgotada. Procederíamos até de um modo inteiramente arbitrário, se quiséssemos limitar e reconduzir o segredo da trindade apenas a este aspecto. A consciência no seu significado abstracto é apenas coisa da filosofia. Mas a religião é a consciência que o homem tem de si na sua totalidade empírica, na qual a identidade da consciência de si só existe como a *unidade* rica de relações e preenchida *de eu e tu*.

A religião, pelo menos a cristã, abstrai do mundo; refere-se às coisas na sua manifestação, mas não na sua essência, pois esta é apenas objecto do pensar e da ciência; o mundo e tudo o que há no mundo é para ela nulo, só Deus é a essência. Face ao mundo, o homem religioso refugia-se em si. A interioridade faz parte da essência da religião. O homem religioso leva uma vida separada, escondida em Deus, tranquila, vazia de coisas mundanas. Mas se lhe acontece entrar no mundo, então apenas entra em relações polémicas com ele; [133] procura modificar o mundo e os homens, para conquistar o mundo e o conduzir até Deus. Refere todas as coisas e seres apenas a Deus; ama os homens, não por eles, mas por Deus; não ama neles *eles mesmos*, mas o seu pai, o seu salvador. O homem religioso separa-se do mundo, e do mundo não apenas em sentido comum, naquele sentido em que a negação do mundo faz parte da vida de cada verdadeiro homem sério, mas também naquele sentido que este termo toma na ciência, quando é denominado de sapiência; separa-se

do mundo apenas porque o *próprio Deus* é um *ser separado do mundo*, quer dizer, um *ser extra e supramundano*. Deus enquanto Deus é um *ser separado, amundano* — em termos filosóficos rigorosos e abstractos: é o não-ser do mundo. Para se ligar a Deus, o homem perde todos os laços com o mundo. E o próprio Deus, como ser extramundano, não é senão o interior do homem que se *refugiou* do mundo *em si mesmo*, que *rompeu todos os laços e enredos com o mundo*, que se *colocou por cima do mundo*, isto é, o *interior do homem desprovido de mundo, posto como essência objectiva*.

[134] Mas o homem só pode abstrair da individualidade humana, não da essência humana, da manifestação do mundo, não da sua essência. Tem, pois, de acolher de novo, na abstracção, aquilo do qual abstrai ou julga abstrair. E assim a religião *volta* a pôr de facto *inconscientemente em Deus* tudo aquilo que nega conscientemente, mas com a marca da separação, da abstracção.

Deus enquanto Deus, Deus-pai, é o Deus separado, a essência *acósmica e anticósmica*, sem antropomorfismos, Deus referido apenas a ele mesmo; Deus-filho, a relação de Deus para connosco, mas só ele é de facto Deus. Em Deus enquanto Deus, o homem é posto de lado, mas no filho volta de novo. O pai é a essência metafísica, tal como se lhe ligou a religião, porque estaria a incompleta se não acolhesse em si também o elemento metafísico, mas só no filho é que ele é *objecto* da religião; Deus como *objecto* da religião, como Deus religioso, é Deus como filho. *No filho*, o *homem* devém *objecto*, nele se concentram todas as necessidades humanas.

Por mais que o homem religioso se esconda do mundo exterior e se recolha no seu íntimo solitário, no entanto, o outro, o mundo, o homem são para ele uma necessidade *essencial*. Ele é para si mesmo um tu abstracto, por isso, tem necessidade de um tu real. Embora o homem religioso despreze também a amizade e o amor naturais, a comunidade religiosa é todavia para ele uma necessidade. Deus enquanto

Deus, como ser simples, está *sozinho*, é um *Deus solitário*. Deus enquanto Deus não é ele próprio senão a *solidão e autonomia absolutas, hipostasiadas*, pois só pode ser solitário [135] o que é autónomo. Poder-estar-sozinho é um sinal de força de pensamento e de carácter. A *solidão* é a *necessidade do pensamento*, a *companhia* a *necessidade do coração*. Pode-se *pensar sozinho*, mas *amar só a dois*. A *solidão* é autarcia — só na inteligência, só no acto de pensar, não temos necessidades.

Deus enquanto Deus, tal como se torna objecto do homem *no seio* da religião, como um ser *distinto e isolado* do homem, não é senão a consciência da capacidade de pensar, da capacidade de poder *abstrair de todos os outros e de estar sozinho consigo*. Mas [136] de um Deus solitário está excluída a necessidade, essencial para o homem, do amor, da comunidade, da *consciência de si real e preenchida*, do *alter ego*, tanto em sentido restrito como amplo.* Ora, esta necessidade satisfeita, acolhida na tranquila *solidão* da essência divina, é o Deus-filho — um *outro* ser, um segundo ser distinto do pai pela *personalidade*, mas idêntico a ele na essência — o seu *alter ego*.

Só a vida em comunidade é vida verdadeira, satisfeita em si mesma, divina, Deus é um ζῷον πολιτικόν, um animal social — este pensamento simples, esta [137] verdade natural é o segredo do mistério sobrenatural da trindade. Mas a religião expressa esta verdade, como todas as outras, de *modo invertido*, isto é, *indirecto*, quando afirma, reduzindo uma verdade universal a uma verdade particular, e o verdadeiro sujeito a predicado: Deus é uma vida em comunidade, uma vida e *essência do amor e da amizade*. A terceira pessoa da trindade nada mais exprime senão o amor das duas pessoas divinas uma pela outra, é a unidade do pai e do filho, é o

* Deus sem filho é *eu*. Deus com filho é *tu*. *Eu* é entendimento, *tu* é amor. Mas *amor com entendimento e entendimento com amor* é espírito: ora, o espírito é a *totalidade* do homem enquanto tal, o *homem total*.

conceito da comunidade posto de novo, de modo bastante absurdo, como um ser pessoal, particular. *

[138] Para o homem religioso, o mistério da trindade era por isso um objecto da mais transbordante admiração, entusiasmo e encantamento, porque tornava-se para ele intuitiva a satisfação das mais íntimas necessidades humanas que ele negava na realidade, a necessidade do amor natural, do amor mais intenso, da *verdadeira* consciência de si que nada é senão a intuição ou o sentimento do outro como a minha própria essência. Só um Deus trinitário é um objecto de amor para o homem religioso, porque, para ele, na trindade até o *amor é objecto*. Que, no fundo, não haja mais do que duas pessoas — porque a terceira pessoa, embora seja por sua vez representada como um ser particular, não representa, como se afirmou, senão o amor — reside no facto de dois serem suficientes para o estrito conceito de amor. Dois é o princípio e, justamente por isso, o substituto perfeito da pluralidade. Se fossem postas mais pessoas, isso só reduziria a força do amor; ela dispersar-se-ia. Mas amor e coração são idênticos. Sem amor não há [139] coração. O coração não é uma faculdade particular — o coração é o homem na medida em que ama. A segunda pessoa é, por isso, a *auto-afirmação do coração*

* O espírito santo deve a sua existência pessoal apenas a um nome, a uma palavra. Como se sabe, mesmo os antigos Padres da Igreja identificavam ainda o espírito com o filho. E mesmo à sua personalidade dogmática posterior continua a faltar consistência. Ele é o amor com o qual Deus se ama a si e ama os homens e, inversamente, o amor com o qual o homem ama Deus e os homens. É, portanto, a identidade de Deus e do homem, tal como ela, no seio da religião, se torna objecto para o homem religioso, isto é, como um ser ele mesmo particular. Mas, para nós, esta identidade está já no pai, e mais ainda no filho. Não precisamos, portanto, de fazer do espírito santo um objecto particular da nossa investigação. Só mais esta nota. Na medida em que o espírito santo representa o lado subjectivo, ele é propriamente a representação do ânimo religioso *sobre si mesmo*, do *entusiasmo religioso*, da *emoção religiosa*, ou a personificação, a afirmação, a objectivação da religião na religião. O espírito santo é, por isso, a criatura *que suspira*, é a aspiração da criatura.

humano, o princípio da vida comunitária, do amor — o calor; o pai é a luz, embora a luz fosse principalmente um predicado do filho, porque só nele a divindade brilha, se torna clara, compreensível para o homem. Apesar de tudo, poderíamos atribuir ao pai, como representante da divindade enquanto tal, da essência fria da inteligência, a luz como princípio hiper-telúrico, e ao filho o princípio do calor telúrico. Só Deus como filho aquece o homem, só nele Deus se torna, de objecto do olhar, do frio e indiferente sentido luminoso, num objecto do sentimento, da emoção, do entusiasmo, do encantamento, mas apenas porque o próprio filho nada é senão o *fervor do amor*, do entusiasmo.* Deus como filho é a incarnação primitiva, a primitiva autonegação de Deus, pois como filho [140] é *ser finito*, existe *ab alio*, de um fundamento; o pai, pelo contrário, é sem fundamento, *a se*, por si mesmo. Na segunda pessoa suprimiu-se a determinação essencial da divindade, a determinação do ser-por-si-mesmo. Mas o próprio Deus-pai procria o filho; resigna-se, portanto, à sua divindade rigorosa e exclusiva; é condescendente, rebaixa-se, põe em si o princípio da finitude, do ser-a-partir-de-um-fundamento; torna-se homem no filho, decerto não segundo a forma, mas segundo a essência. Ora só desse modo Deus se torna também objecto do homem, objecto do sentimento, do coração.

O coração só capta o que provém do coração. Pela natureza do procedimento subjectivo, é possível concluir infalivelmente a natureza do objecto desse procedimento. O entendimento puro e livre nega o filho, mas o entendimento determinado pelo sentimento, obnubilado pelo coração, não; é antes no filho que encontra a *dimensão profunda* da divindade, porque nele encontra *sentimento*, o sentimento que é em si e para si algo de obscuro, e é por isso considerado pelo homem

* «Exigit ergo Deus timeri ut Dominus, honorari ut pater, ut *sponsus amari*. Quid in his praestat, quid eminet? *Amor*» [Deus exige ser temido como senhor, ser respeitado como pai e ser amado como esposo. O que é que neles se distingue e o que é que os eleva? O amor.] (Bernardo, *Sup Cant.*, Sermão 83).

como algo de misterioso. O filho prende o coração, porque o *verdadeiro pai* do filho divino é o *coração humano*, e o próprio filho [141] não é senão o *coração divino*, o *coração humano* que se *objectiva como essência divina*.

Um Deus em quem não existe a essência da finitude, a essência do *sentimento de dependência*, o princípio da empiria, do não-ser-por si-mesmo, um tal Deus não é Deus para um ser empírico e finito. Tão pouco o homem religioso pode amar um Deus que não possui em si a essência do amor, tão pouco pode o homem, ou pode em geral um ser finito, ser objecto de um Deus que não tenha em si o fundamento, o princípio da finitude. Falta a um tal Deus o sentido, o entendimento, a participação no finito. Como poderia Deus ser o pai dos homens, como poderia, por assim dizer, amar os seus parentes mais afastados, se *ele próprio* não tivesse *em si um filho*, se não soubesse por *experiência própria*, em *relação a si mesmo*, o que é amar? Também o homem solitário participa muito menos dos sofrimentos familiares de um outro do que aquele que possui laços de família. Deus-pai ama por isso o homem apenas *no filho e pelo filho*. O amor pelos homens é um amor derivado do amor pelo filho.

Na trindade, o pai e o filho *não* são pai e filho em *sentido figurado*, mas no sentido *mais próprio* do termo. O pai é pai *real em relação* ao filho, o filho é filho *real* em relação ao pai. A *diferença pessoal essencial* entre eles [142] apenas reside no facto de aquele ser o gerador e este o gerado. Se se retirar esta *determinação natural empírica*, suprime-se a sua *existência e realidade pessoal*. Os cristãos, naturalmente os antigos cristãos, que dificilmente reconheceriam os cristãos enamorados, galantes, melífluos, palavrosos e mundanos de hoje como seus irmãos em Cristo, colocavam em lugar do amor e da unidade natural um *amor* e uma unidade apenas *religiosos*; repudiavam como não-divinos, terrenos, isto é, na verdade nulos, a verdadeira vida familiar, os laços íntimos do amor *moralmente natural*. Mas, em compensação, tinham

como substituto, em Deus, um pai e um filho que se abraçavam com o mais íntimo amor, com aquele amor intenso que só o parentesco natural infunde.

[143] Mas para completar com toda a ordem a família divina e o laço de amor entre pai e filho, foi acolhida no céu ainda uma terceira pessoa, uma *pessoa feminina*; porque a personalidade do espírito santo é demasiado vaga e precária, é uma personificação meramente poética e demasiado evidente do amor recíproco do pai e do filho, para que pudesse ter sido esta a terceira pessoa complementar. Maria não foi decerto colocada entre o pai e o filho, tal como se o pai tivesse gerado por meio dela, já que o comércio entre homem e mulher era para os cristãos algo de profano, de pecaminoso; mas é suficiente que a par do pai e do filho tenha sido introduzido o princípio materno.

Não se consegue, de facto, perceber porque é que a mãe deve ser algo de profano, isto é, indigna de Deus, uma vez que Deus é pai e Deus é filho. Embora o pai não seja pai no sentido da procriação natural, devendo antes a procriação de Deus ser diferente da procriação natural humana e, por isso, por motivos muito compreensíveis, uma procriação incompreensível, sobrenatural e misteriosa, ele é todavia, em relação ao filho, pai real e não apenas nominal ou figurado. E a composição da mãe de Deus, actualmente tão estranha para nós, não é mais estranha nem paradoxal do que o filho de Deus, não contradiz mais as determinações metafísicas universais da divindade do que a paternidade e a filiação. Maria entra perfeitamente na categoria das relações trinitárias, porque concebeu o filho sem intervenção *masculina* [144], tal como Deus-pai gerou o filho sem um seio *feminino*, de modo que, no seio da trindade, Maria forma relativamente ao pai uma antítese necessária, complementar, internamente requerida. No filho, se bem que não *in concreto* nem explicitamente, mas pelo menos *in abstracto* e implicitamente, temos já o princípio feminino. O filho de Deus é a essência doce e suave, o ânimo feminino de

Deus; no filho, Deus renuncia à sua autoconsciência rigorosa e exclusiva. Deus como pai é somente o gerador, o *activum*, o princípio da espontaneidade masculina, mas o filho é gerado sem por sua vez gerar, é *Deus genitus*, o *passivum*, o ser receptivo, que sofre. O filho recebe do pai o seu ser. O filho enquanto filho, naturalmente não enquanto Deus, está dependente do pai, está submetido à autoridade paternal. * O filho é, pois, o sentimento feminino [145] de dependência em Deus; o filho impõe-nos também sem querer a necessidade de uma essência efectivamente feminina. **

O filho, mesmo o filho humano, natural, é em si e para si um ser intermédio entre a essência masculina do pai e a essência feminina da mãe: é por assim dizer ainda meio-homem, meio-mulher, por não possuir ainda a consciência plena e rigorosa da autonomia que caracteriza o homem, e sente-se mais atraído pela mãe do que pelo pai. O amor do filho pela mãe é o *primeiro* amor do ser masculino pelo ser feminino. O amor do homem pela mulher, do rapaz pela rapariga, recebe a sua consagração *religiosa* — a sua única verdadeira consagração religiosa — no amor do filho pela mãe. O amor do filho pela mãe é a primeira aspiração, o primeiro acto de humildade do homem face à mulher.

* É certo que na rígida ortodoxia se evita com o maior dos cuidados qualquer subordinação do filho, mas desse modo também se perde, como acontece em geral com a total unidade e semelhança, a realidade das diferenças e das pessoas, e, com ela, a atracção mística da trindade. De resto, esta nota é supérflua. Todas as objecções que se possam aduzir contra a concepção da primeira parte deste escrito são enunciadas na segunda parte, não explicitamente, o que seria demasiado enfadonho, mas *segundo o principio*.

** Na mística judaica, Deus é, segundo alguns, um ser masculino originário, o espírito santo um ser feminino originário, de cuja união sexual surgiu o filho e, com ele, o mundo (Gfrörer, *Das Jahrhundert des Heils*, I Abt., pp. 332-334). Mesmo a comunidade de Herrnhut chamava ao espírito santo a *mãe* do Salvador.

É por isso necessário ligar à ideia do *filho de Deus* também a ideia da *mãe de Deus* — o mesmo coração que precisa de um filho de Deus também precisa de uma mãe de Deus. Onde está o filho, não pode faltar a mãe. O filho é inato ao pai, mas a mãe é inata ao filho. O filho supre ao pai [146] a necessidade da mãe, mas o contrário não acontece. A mãe é indispensável ao filho; o coração do filho é o coração da mãe. Porque é que o Deus-filho só se tornou homem na mulher? Não teria o todo-poderoso podido aparecer de um modo diferente, aparecer imediatamente como homem entre os homens? Porque é que o filho também se formou num seio feminino? Porquê, senão porque o filho é a aspiração pela mãe, porque o seu coração feminino, cheio de amor, só num corpo feminino encontra a sua expressão adequada? É certo que o filho está apenas durante nove luas no abrigo do coração feminino, mas as impressões que aí recebeu são inextinguíveis. A mãe nunca aparece ao filho fora dos sentidos e do coração. Portanto, se a adoração do filho de Deus não é idolatria, também não o é a adoração da mãe de Deus. Se Deus não se envergonha de ter um filho, também não se deve envergonhar de ter uma mãe. Se devemos reconhecer o amor de Deus por nós no facto de ele entregar pela nossa salvação o seu filho unigénito, isto é, o seu único filho, o mais amado e precioso que tinha, podemos reconhecer ainda melhor este amor se em Deus houver um coração de mãe que bate por nós. O amor supremo e mais profundo é o amor materno. O pai consola-se da perda do filho, tem em si um princípio estóico. A mãe, pelo contrário, é inconsolável; a mãe é a dolorosa, mas o seu desespero é a verdade do amor.

[147] Onde decai a fé na mãe de Deus, decai também a fé no filho de Deus e no Deus-pai. O pai só é uma verdade onde a mãe é uma verdade. O amor é em si e para si característica do sexo e da essência feminina. A fé no amor de Deus é a fé no princípio *feminino* como um *princípio divino*. *Amor sem*

natureza é uma quimera, um fantasma. Pelo amor se reconhece a sagrada necessidade e profundidade da natureza!

O protestantismo * repudiou a mãe de Deus, ** mas a mãe repudiada vingou-se terrivelmente. As armas que usou contra a mãe de Deus viraram-se contra ele, contra o filho de Deus, contra toda a trindade. Quem sacrificou um dia a mãe de Deus ao entendimento, nada mais tem a fazer senão sacrificar também o mistério do filho de Deus como um antropomorfismo. Ao excluir a essência feminina, o antropomorfismo é certamente escondido, mas apenas escondido, não suprimido. É claro que o protestantismo não teve necessidade de uma mulher *celeste*, porque recebeu de braços abertos no seu coração a mulher *terrena*. Mas por essa razão deveria ter sido suficientemente honesto e consequente para renunciar, juntamente com a mãe [148], também ao pai e ao filho. Só quem não tem pais terrenos necessita de pais celestes. O Deus trinitário é o Deus do catolicismo; só possui um significado *íntimo, fervoroso, necessário, verdadeiramente religioso* em oposição à negação de todos os vínculos substanciais, *** em oposição aos anacoretas, monges e freiras. O Deus trinitário é um Deus *rico de conteúdo*, e é por isso uma necessidade onde se faz abstracção do conteúdo da vida real. Quanto mais *vazia*

* Neste caso, como em todos os outros, referimo-nos, naturalmente, apenas ao protestantismo religioso ou teológico.

** No *Konkordienbuch*. Erklär. Art. 8 afirma-se ainda acerca dela: «Por isso ela é verdadeiramente *mãe de Deus* e todavia permaneceu virgem».

*** «Sit monachus quasi Melchisedech *sine patre, sine matre, sine genealogia*: neque patrem sibi vocet super terram. Imo sic se existimet, quasi *ipse sit solus et Deus*.» [Que o monge seja como Melquisedeque, sem pai, sem mãe e sem genealogia; e sobre a terra, não chame pai a ninguém. E até se considere como se só ele próprio e Deus existam.] (*Speculum Monachorum*, entre os escritos apócrifos de S. Bernardo). «Melchisedech ... refertur ad exemplum, ut tanquam *sine patre et sine matre sacerdos* esse debeat» [Melquisedeque é referido como exemplo, segundo o qual também o sacerdote deve estar sem pai e sem mãe.] (Ambrósio. *Epist.* 63 (ordo novus), Vercellensi Ecclesiae etc., § 49).

a *vida*, mais *pleno*, mais concreto, como se costuma dizer, mais rico é *Deus*. O esvaziamento do mundo real e o preenchimento da divindade são *um único* acto. Deus provém do *sentimento de uma deficiência*; aquilo de que o homem *sente falta* — seja de uma falta determinada, consciente, ou indeterminada — isso é *Deus*. Daí que o inconsolável sentimento [149] do vazio e da solidão necessite de um Deus em *sociedade*, de uma união de seres que se amem profundamente.

Eis a verdadeira razão que explica porque é que, na época moderna, a trindade começou por perder o seu significado *prático* e, por fim, também o seu significado *teórico*.

O SEGREDO DO LOGOS E DA IMAGEM DE DEUS

Para a religião, o significado essencial da trindade concentra-se no conceito da segunda pessoa. O caloroso interesse da humanidade cristã pela trindade deveu-se principalmente ao interesse pelo filho de Deus. A acesa disputa acerca do *homousios* e do *homoiousios* não foi uma disputa oca, embora a diferença residisse apenas numa letra. Tratava-se da igualdade de nascimento com Deus, da dignidade divina da segunda pessoa e, com ela, da honra da própria religião cristã; * de facto, o seu objecto [150] *característico* e essencial é justamente a segunda pessoa; mas o que é o objecto essencial de uma religião é também o seu Deus essencial, verdadeiro. Em geral, o Deus verdadeiro e *real* de uma religião é o *chamado mediador*, porque só este é o objecto *mediato* da religião. Quem se dirige a um santo em vez de se dirigir a Deus, apenas se lhe dirige pressupondo que ele *tem ascendência sobre Deus*, que o que ele pede, isto é, deseja e quer, Deus lhe concede de bom-grado, ou seja, que *Deus está nas mãos do santo*. O pedido é o meio de exercer, sob a *aparência* da humildade e da sujeição, o seu *domínio* e *superioridade* sobre um outro ser. O rei domina mas não governa — este princípio também é válido no governo dos

* Pela mesma razão, também a Igreja latina se agarrou tão firmemente ao dogma segundo o qual o espírito santo *não deriva só do pai*, como afirmava a Igreja grega, mas ao mesmo tempo *também do filho*. Veja-se a este respeito, J. G. Walchii, *Historia Controversiae Graecorum et Latinorum de processione Spiritus sancti*. Iena, 1751.

santos. Aquilo para que me dirijo em primeiro lugar no meu espírito, é para mim na verdade o ser *primeiro*. Dirijo-me ao santo, *não porque o santo depende de Deus, mas porque Deus depende do santo*, Deus é determinado e dominado pelos pedidos, ou seja, pelo querer e coração do santo. As diferenças que os teólogos católicos estabelecem entre *latria*, *dulia*, *hyperdulia* são sofismas insípidos e infundados. Em suma, o Deus que está *por detrás* do mediador é apenas uma supérflua representação abstracta, [151] a representação ou ideia da divindade; e não é para se reconciliar com esta ideia, mas para a *afastar*, *negar*, * para confessar que ela não é um objecto para a religião, que se interpõe o mediador. O Deus acima do mediador não é senão o *frio entendimento acima do coração* — tal como o *fatum* acima dos Deuses olímpicos.

Deus enquanto pai, isto é, *Deus enquanto Deus* — pois o pai é o princípio de toda a trindade, *principium totius trinitatis* — é, para retomar uma vez mais este assunto, apenas *objecto do pensar*. Ele é a essência insensível, sem figura, inapreensível, sem imagem, a essência *abstracta* e *negativa*; só por *abstracção* e *negação* (*via negationis*) se torna conhecido, ou seja, objecto. Porquê? Porque ele nada é senão a *essência objectiva* da *faculdade de pensar*, [152] e em geral da força ou actividade por meio da qual o homem toma consciência da razão, do espírito, da inteligência. ** O homem não pode

* Isto foi expresso com particular clareza na encarnação. Para se tornar homem, Deus renuncia, nega, a sua majestade e poder supramundano, isto é, a sua infinitude, ou seja, o homem *nega aquele* Deus que não seja ele próprio homem, só afirma aquele Deus que afirma o homem. «Exinanivit», afirma São Bernardo, «majestate et potentia, non bonitate et misericordia.» [Despojou-se da majestade e do poder, não da bondade e da misericórdia.] O bem e a misericórdia divinas, ou seja, a auto-affirmação do coração humano, não devem ser alienados nem negados.

** Quem se scandaliza com o poder do pensamento, coloca um outro poder qualquer, por exemplo, o poder da vontade, ou o que lhe apetecer. Alguns teólogos atribuem ao espírito santo principalmente o amor, ao filho de Deus a sabedoria, e ao pai o poder, *potentia*.

presentir, representar, crer, pensar em *nenhum outro espírito* — pois o *conceito do espírito* é pura e simplesmente o *conceito do conhecimento, da razão*, qualquer outro espírito é um espectro da fantasia —, em *nenhuma outra* inteligência ou razão a não ser na razão que o ilumina. Ele não pode ir mais além da inteligência *separada das limitações da sua individualidade*. Deus enquanto Deus não é, por isso, senão a *inteligência separada das barreiras da individualidade, da corporeidade* — pois individualidade e corporeidade são inseparáveis. Deus — afirmavam os escolásticos, os Padres da Igreja e muito antes os filósofos pagãos — Deus é espírito, puro espírito, essência imaterial, inteligência. De Deus enquanto Deus não é possível formar qualquer imagem; mas podes formar uma imagem da razão, da inteligência? Terá ela figura? Não é a sua actividade a mais inapreensível, a mais irrepresentável? Deus é inconcebível; mas conheces a essência da inteligência? Investigaste a operação misteriosa do pensar, a essência secreta da consciência de si? Não é a consciência de si, a inteligência, o enigma dos enigmas? Não compararam e explicaram já os antigos místicos, escolásticos e Padres da Igreja o carácter inapreensível e irrepresentável de Deus com o carácter inapreensível e inconcebível da alma humana? Portanto, não identificaram, de facto, a essência de Deus com a essência da alma?

A diferença entre o «espírito *infinito* e o espírito *finito*», que tão frequentemente tortura os espíritos especulativos e hiperfísicos, não é senão a diferença entre o espírito *em si*, a *inteligência em si*, separada das barreiras da individualidade e do *indivíduo consciente das suas limitações*. O homem religioso capta todas as coisas, porque não aprofunda a sua essência, [153] só se refere ao Deus supramundano, só se lhe refere aparentemente; a aparência é para ele a essência, e a essência *verdadeira* das coisas *em si* é, por isso, uma *essência diferente*, uma *essência distinta* delas — Deus. A inteligência, o entendimento ou razão, tal como o religioso os capta *com*

consciência, não são para ele Deus, porque só *aparentemente* são objecto, mas algo de finito e de humano; mas a *essência* para ele *desconhecida* da inteligência, a inteligência que *não é objecto da sua consciência*, posta como uma essência objectiva e diferente, isso é para ele Deus sem mais, Deus em geral, Deus-pai, ou seja, a *ideia da divindade* ou o *Deus abstracto*.

A inteligência como tal, enquanto actividade e essencialidade separada e insensível, não é adequada ao homem sensível e sentimental. Só a *imagem* domina e anima o homem sensível e sentimental. A razão imagética, sentimental, sensível é a *fantasia*. A segunda essência em Deus, mas na verdade a primeira essência da religião, é a *essência objectiva da fantasia*. As determinações da segunda pessoa são principalmente *imagens*. E estas imagens não provêm da incapacidade que o homem teria de pensar o objecto a não ser como imagem — o que é uma interpretação inteiramente falsa —, mas do facto de a coisa mesma não poder de modo algum ser pensada senão como imagem; pois a *coisa mesma é imagem*. Por isso, o filho chama-se também expressamente a *imagem* de Deus. * A sua essência [154] é o facto de ser imagem. O filho é a satisfação da necessidade da visão imagética, a essência da actividade das imagens objectivada como uma actividade absoluta e divina. O homem cria uma imagem de Deus, isto é, transforma a *essência abstracta da razão*, a *essência da faculdade de pensar* num *ser da fantasia*. Ora, ele coloca esta imagem no próprio Deus, porque Deus não corresponderia naturalmente à sua necessidade, se ele não a

* «*Proprium est filio esse imaginem. quia illi convenit secundum proprietatem originis. ... Filius ex eo quod ab alio est, habet quem imitetur ... ideo dicit Augustinus. quod eo imago est quo filius.*» [É próprio do Filho ser imagem, porque se lhe ajustam as qualidades próprias da origem... O Filho, porque o imita, possui as características que provêm dele... Por isso, afirma Agostinho, a sua imagem é o seu próprio Filho.] (Alberto M., *Summa de mirabili scientia Dei*. P.I. Tr. VIII, Qu. 35, m.2).

soubesse como uma realidade objectiva, se esta imagem fosse para ele apenas subjectiva, *distinta* de Deus, *criada* por ele. E, de facto, não é sequer criada nem arbitrária, pois expressa a necessidade da fantasia, a necessidade de afirmar a fantasia como um poder divino. O filho é o reflexo da fantasia, a imagem preferida do coração, mas porque é apenas objecto da fantasia, é apenas a essência objectiva da fantasia.

[155] Assim se percebe quão estreita é a especulação dogmática quando, omitindo inteiramente a génese intrínseca do filho como imagem de Deus, demonstra o filho como um *ens* metafísico, como uma entidade do pensamento, enquanto que o filho exprime precisamente a necessidade de um outro ser; quando o demonstra como essência metafísica, por assim dizer, como uma derivação, uma queda da ideia de divindade — uma queda que todavia o homem religioso coloca naturalmente no próprio Deus, para justificar a queda, para não a sentir como queda. O filho é o princípio supremo e último do *culto das imagens*, pois é a imagem de Deus; mas a imagem toma *necessariamente* o *lugar da coisa*. A adoração do santo na imagem é a *adoração da imagem como se fosse o santo*. A *imagem* é a *essência* da religião; onde está a imagem está a expressão essencial, o *órgão* da religião.

Entre outras razões para o uso religioso das imagens, o Concílio de Niceia aduziu como autoridade também Gregório de Nissa, que afirmara que nunca tinha sido capaz de olhar uma determinada imagem que representava o sacrifício de Isaac sem se comover até às lágrimas, tão vivamente ela representava esta história sagrada. O efeito do objecto figurado não é todavia o efeito do *objecto como tal* [156], mas o *efeito da imagem*. O *objecto* sagrado é apenas a *auréola* na qual a imagem esconde o seu poder misterioso. O objecto religioso é apenas um *pretexto* da fantasia para poder exercer *sem obstáculos* o seu domínio sobre o homem. Para a consciência religiosa, a sacralidade da imagem liga-se decerto e, necessariamente, apenas à sacralidade do objecto. Mas a

consciência religiosa não é o critério da verdade. De resto, por mais que a Igreja tenha estabelecido a distinção entre a imagem e o objecto da imagem, tenha negado que a imagem fosse digna de adoração, confessou ao mesmo tempo *nolens volens*, pelo menos indirectamente, a verdade da imagem e proclamou a sua sacralidade.*

Ora o princípio supremo e último da adoração das imagens é a adoração da imagem de Deus em Deus. O «esplendor de Deus» é o brilho encantador da fantasia que só se manifestou nas imagens [157] visíveis. Tal como interiormente, assim exteriormente a imagem da imagem de Deus era a imagem das imagens. As imagens dos santos são apenas multiplicações ópticas de uma mesma e única imagem. A dedução especulativa da imagem de Deus não é, portanto, senão uma dedução e fundamentação inconsciente do culto das imagens, pois a aceitação do princípio é necessariamente também a aceitação das suas consequências necessárias; mas a aceitação do modelo é a aceitação da reprodução. Se Deus tem uma imagem de si, porque não hei-de eu ter uma imagem dele? Se Deus ama a sua imagem *como a si mesmo*, porque não hei-de eu também amar a *imagem* de Deus *como o próprio Deus*? Se a imagem de Deus é o próprio Deus, porque não há-de a imagem do santo ser o próprio santo? Se não é superstição a imagem que Deus faz de si mesmo, se não é imagem nem pensamento, mas substância e pessoa, porque há-de então ser superstição a imagem do santo, que é a substância sentida do

* «Sacram imaginem Domini nostri Jesu Christi et omnium salvatoris aequo honore cum libro sanctorum evangeliorum adorari decernimus. ... Dignum est enim ut ... propter honorem qui ad principalia refertur, etiam derivative *imagines honorentur et adorentur*», [Achamos que a sagrada imagem de nosso Senhor Jesus Cristo, salvador de todos nós, deve ser adorada com a mesma veneração que o livro dos Santos Evangelhos... Na verdade, é justo que... por causa da devoção que se refere às coisas essenciais, também as correspondentes imagens sejam veneradas e adoradas.] (*Generalis Constantiensis Concilium*, VIII, Act. 10, can. 3).

próprio santo? A imagem de Deus é viva; porque há-de então a imagem do santo ser morta? A imagem de Deus chora e sangra; porque não há-de a imagem do santo chorar e sangrar também? Acaso provém a diferença do facto de a imagem do santo ser um produto das mãos? Não; não foram as mãos que fizeram esta imagem, mas o espírito que anima estas mãos, a fantasia, e quando Deus faz de si uma imagem, também esta imagem é apenas um produto da imaginação. Ou será que a diferença provém do facto de a imagem de Deus ser uma imagem produzida pelo próprio Deus, mas a imagem dos santos feita por um outro ser? Não; também a imagem do santo é uma automanifestação do santo, porque o santo [158] aparece ao artista, e o artista apenas o apresenta como ele próprio se lhe apresentou.

Uma outra determinação da segunda pessoa ligada à essência da imagem é o facto de ela ser a *palavra* de Deus.*

A palavra é uma imagem abstracta, a coisa imaginária ou então, na medida em que cada coisa é em última análise também um objecto da faculdade de pensar, o pensamento imaginado; por isso os homens, quando conhecem a palavra, o nome de uma coisa, imaginam conhecer também a própria coisa. A palavra é uma coisa da imaginação. Adormecidos que sonham com vivacidade, doentes que fantasiam, falam. O que excita a fantasia torna falador, o que entusiasma torna

* Muito se tem escrito acerca do significado do termo «logos» no Novo Testamento. Atemo-nos aqui ao sentido, consagrado no cristianismo, de *palavra de Deus*. Sobre o *logos* em Filon, ver Gfrörer, *Philo und die alexandrinische Theosophie*. Filon estabelece em vez de *logos* também $\rho\eta\mu\alpha$ $\delta\epsilon\omicron\upsilon$, palavra de Deus. Ver também Tertuliano, *Adv. Praxean*, c. 5, onde mostra que vem dar ao mesmo traduzir-se *logos* por *sermo* ou por *ratio*. Que aliás «a palavra» seja o sentido correcto de *logos* decorre do facto de no Antigo Testamento se fazer depender a criação de um mandamento expresso e de desde sempre se ter visto o *logos* nesta palavra criadora. Claro que o *logos* tem também o sentido de *virtus*, *spiritus*, força, entendimento, etc., mas o que é a palavra sem sentido, sem entendimento, isto é, sem força?

eloquente. O dom da fala é um talento poético. Os animais não falam, porque lhes falta poesia. O pensamento só se exprime por imagens; a faculdade de exprimir o pensamento é a imaginação, mas a imaginação que se exprime é a linguagem. Quem fala, encanta e fascina aquele a quem fala; mas o poder da [159] palavra é o poder da imaginação. Para os primitivos, que eram filhos da imaginação, só existia um ser misterioso, com efeitos mágicos: a palavra. Mesmo os cristãos, e não apenas os vulgares mas também os cultos, os Padres da Igreja, associavam ao simples *nome* «Cristo» misteriosas forças sagradas.* E ainda hoje o povo comum crê que os homens podem ser enfeitiçados por meio de simples palavras. De onde provém esta crença na força imaginária da palavra? Unicamente do facto de que a própria palavra é um ser da imaginação que exerce por isso efeitos narcóticos sobre os homens, aprisionando-os sob o domínio da fantasia. As palavras possuem forças revolucionárias, as palavras dominam a Humanidade. Sagrada é a *lenda*, mas desacreditada a *coisa* da razão e da verdade.

Por isso, a afirmação ou objectivação da essência da fantasia está ao mesmo tempo ligada à afirmação ou objectivação da essência da linguagem: da *palavra*. O homem não tem apenas um impulso, uma necessidade de pensar, de sentir, de fantasiar; tem também o impulso para *falar*, para exteriorizar e comunicar os seus pensamentos. *Divino* é este impulso, *divino* o poder da palavra. A palavra é o pensamento figurado, manifesto, radioso, que brilha, *que ilumina*. A *palavra* é a *luz* do mundo. A palavra conduz a todas as verdades, exclui todos os segredos, faz ver o invisível, presentifica o passado e o distante, finitiza o infinito, eterniza o

* «Tanta certe vis *nomini* Jesu inest contra daemones, ut nonnunquam etiam a *malis nominatum* sit efficax» [Tamanha força se encontra no nome de Jesus contra os demónios, que por vezes se torna eficaz, mesmo quando proferido pelos pecadores.] (Origenes, *Adversus Celsum*, L. I. Ver também L. III).

temporal. Os homens passam, a palavra permanece; a palavra é vida e verdade. Todo o poder foi dado à palavra: a palavra faz cegos verem, [160] coxos andarem, doentes sararem, mortos ressuscitarem — a palavra faz milagres e mesmo os únicos milagres racionais. A palavra é o Evangelho, o Paracleto da Humanidade. Para te convenceres da essencialidade divina da palavra, imagina-te sozinho e abandonado, mas dotado de linguagem, a ouvir pela primeira vez a palavra de um homem; não te apareceria esta palavra como um anjo, não te soaria como a própria voz de Deus, como a música celestial? A palavra não é, de facto, mais pobre ou com menos alma do que o som musical, embora o som pareça dizer infinitamente mais do que a palavra e, por isso, porque está envolto nesta aparência, nesta ilusão, *parece* mais profundo e mais rico do que a palavra.

A palavra tem força para redimir, reconciliar, tornar feliz. Os pecados que confessamos são-nos perdoados graças ao poder divino da palavra. O moribundo que confessa os pecados durante longo tempo calados despede-se, reconciliado, da vida. O perdão dos pecados reside na confissão dos pecados. As dores que revelamos ao amigo estão já em parte saradas. Aquilo de que falamos mitiga as nossas paixões, torna-se claro em nós; o objecto da cólera, do desgosto, da preocupação aparece-nos a uma luz na qual reconhecemos a indignidade da paixão. Temos de falar daquilo sobre o qual estamos na obscuridade ou na dúvida — e muitas vezes no instante em que abrimos a boca para fazer uma pergunta ao amigo desvanecem-se as dúvidas e obscuridades. Enfim, a palavra torna o homem livre. Quem não é capaz de se exprimir é um escravo. Por isso, sem palavra, a paixão é desmedida, a alegria é desmedida, a dor é desmedida. *Falar é um acto de liberdade*; a própria palavra é liberdade. Com razão, a cultura da palavra é considerada como a raiz da cultura. Onde a palavra é cultivada, aí a Humanidade é cultivada. A barbárie da Idade Média desapareceu com a cultura da palavra.

[161] Tal como não podemos pressentir, representar ou pensar como essência divina senão o racional que pensamos, o bem que amamos, o belo que sentimos, também não conhecemos nenhum outro poder e expressão de força superior, mais espiritual, mais eficaz do que o poder da palavra. *Deus é a soma de toda a realidade.* O homem tem de colocar em Deus tudo o que sente ou reconhece como realidade. Por isso, a religião tem de tomar consciência do poder da palavra como um poder divino. *A palavra de Deus é a divindade* da palavra, tal como se torna objecto para o homem no interior da religião; porque, como já se disse, pertence à *differentia specifica* da religião o facto de em toda a parte ela fazer do sujeito propriamente sujeito um predicado, e de uma verdade universal uma verdade particular — tal como neste caso, da essência universal da palavra uma essência particular, pessoal —, mas fá-lo ao mesmo tempo de tal modo que a verdade universal, a natureza da coisa, brilha através da verdade particular.

O SEGREDO DO PRINCÍPIO COSMOGÓNICO EM DEUS

A segunda pessoa, sendo o Deus que se revela, se exterioriza e se exprime (*Deus se dicit*), é o *principio criador do mundo* em Deus. Isto apenas significa que a segunda pessoa é o ser *intermédio* entre a *essência insensível* de Deus e a *essência sensível* do mundo, é o *principio divino do finito*, do que é distinto de Deus. A segunda pessoa tem um começo, embora atemporal segundo a representação, tem um fundamento; é gerada, é o *primeiro* dos seres gerados. E por ser gerada, por não existir *a se*, por si, tem em si a determinação universal e fundamental do finito.* Mas, ao mesmo tempo, não é ainda um ser efectivamente finito, posto fora de Deus; é antes ainda idêntica a Deus — tão idêntica quanto o filho o é ao pai, sendo decerto uma pessoa diferente, mas possuindo contudo essência igual à do pai. Por isso, a segunda pessoa não representa para nós o puro conceito da divindade, mas também não representa o conceito da Humanidade ou da

* «*Hylarius. ... Si quis innascibilem et sine initio dicat filium, quasi duo sine principio et duo innascibilia, et duo innata dicens, duos faciat Deos, anathema sit. Caput enim quod est principium omnium, filius. Caput autem quod est principium Christi, Deus. ... Filium innascibilem confiteri impiissimum est.*» [Hilário... Se alguém considera o Filho incriado e sem principio como duas coisas sem principio e duas coisas incriadas e, ao considerar duas coisas incriadas crie dois deuses, seja excomungado. Ora, a cabeça, porque é o principio de todas as coisas, é o Filho, mas a cabeça, porque é o principio de Cristo, é Deus... Considerar o filho incriado é impiissimo.] (Pedro Lombardo, *Libri IV Sententiarum*, L. I, dist. 31, c. 4).

realidade em geral — é um ser intermédio entre os dois opostos. Ora a oposição da essência divina, insensível ou invisível, [163] e da essência do mundo, sensível ou visível, não é senão a *oposição* entre a *essência da abstracção* e a *essência da intuição sensível*, mas o que liga a abstracção à intuição sensível é a *fantasia* ou *imaginação*; por consequência, a *passagem de Deus ao mundo* por meio da segunda pessoa é apenas a *passagem objectivada da capacidade de abstracção à sensibilidade por meio da fantasia*. Só através da fantasia o homem supera e mediatiza a oposição entre Deus e mundo. Todas as cosmogonias religiosas são fantasias — cada ser intermédio entre Deus e mundo, seja ele determinado como se quiser, é um ser da fantasia. A verdade e necessidade *psicológicas* que estão na base de todas estas teogonias e cosmogonias são a *verdade e necessidade da imaginação como o terminus medius entre o abstracto e o concreto*. E a filosofia, a filosofia consciente de si mesma, tem, por isso, no que respeita a esta matéria, quando a toma como objecto da sua investigação, a tarefa universal de compreender a relação da imaginação com a razão, a génese da imagem, aquilo pelo qual um objecto do pensamento devém um objecto dos sentidos e do sentimento.

Todavia, a essência da imaginação só constitui a verdade plenamente criadora da essência cosmogónica aí onde a oposição de Deus e mundo nada exprime senão a oposição indeterminada do ser insensível, invisível, inapreensível — Deus — e da essência visível e palpável do mundo. Se, pelo contrário, a essência cosmogónica for captada e expressa mais abstractamente, como acontece na especulação religiosa, temos de reconhecer também como sua base uma verdade psicológica mais abstracta.

O mundo *não* é Deus, é o outro, o oposto de Deus, ou pelo menos, se esta expressão parecer demasiado forte porque chama a coisa pelo seu nome [164], o distinto de Deus. Mas o que é distinto de Deus não pode provir *imediatamente* de

Deus, mas apenas de uma diferença *de Deus em Deus*. A outra pessoa é a que se diferencia de si em si, que se põe face a si e se opõe a si para ser *objecto* de si, é Deus consciente. A *auto-diferenciação* de Deus é o *fundamento* do que é distinto dele — a consciência de si é, portanto, a origem do mundo. Deus apenas pensa no mundo porque *se* pensou — pensar-se é gerar-se, pensar o mundo é criar o mundo. A geração precede a criação. A ideia produtiva do mundo, de um outro ser que *não* é Deus, é mediada pela ideia produtiva de um outro ser que é *igual* a Deus.

Ora este processo cosmogónico não é mais do que a perífrase mística de um processo *psico-lógico*, não é senão a objectivação da *unidade da consciência* e da *consciência de si*. Deus pensa-se — logo, é consciente, consciente de si —, Deus é a consciência de si posta como objecto, como essência; mas na medida em que *se* sabe, *se* pensa, pensa ao mesmo tempo também um *outro* diferente dele; de facto, *saber-se* é *distinguir-se* de outro, seja este um outro apenas possível, apenas representado, ou um outro real. Assim o mundo — pelo menos, a possibilidade, a ideia de mundo — é posto simultaneamente com a consciência, ou melhor, mediado por ela. O filho, o Deus pensado por si, objectivo, a imagem primeira, o outro Deus, é o princípio da criação do mundo. A verdade que lhe está na base é a *essência* do homem: a identidade da sua consciência de si com a consciência de um outro que lhe é *idêntico* e de um outro que *não* lhe é idêntico. E o segundo, o outro igual na essência, é necessariamente o termo-médio [165], o *terminus medius* entre o primeiro e o terceiro. A ideia de um *outro em geral*, de um outro *essencialmente diferente*, só nasce em mim através da ideia de um *outro igual a mim em essência*.

A consciência do mundo é a consciência da minha limitação — se eu nada soubesse acerca de um mundo nada saberia acerca de limitações —, mas a consciência da minha limitação está em contradição com o impulso da minha

egoidade para a ilimitação. Não posso, portanto, passar *imediatamente* da egoidade, pensada absolutamente — *Deus é o si mesmo absoluto* — ao seu contrário; tenho de introduzir esta contradição, prepará-la, moderá-la por meio da consciência de um ser que seja de facto também um outro e, nessa medida, me dê a intuição da minha natureza limitada, mas que ao mesmo tempo afirme a minha essência, me objective a minha essência. A consciência do mundo é uma consciência humilde — a criação foi um «acto de humildade» —, mas o primeiro obstáculo frente ao qual se quebra o orgulho da egoidade é o tu, o *alter ego*. O eu começa por preparar o seu olhar nos olhos de um tu, antes de poder suportar a visão de um ser que não lhe reflecte a sua própria imagem. O *outro* homem é o vínculo entre mim e o mundo. Sou e sinto-me dependente do mundo, porque começo por me sentir dependente de outros homens. Se não precisasse do homem, também não precisaria do mundo. Só me reconcilio e me satisfaço no mundo através de um outro ser humano. Sem os outros, o mundo seria para mim não apenas morto e vazio, mas também absurdo e incompreensível. Só face ao outro, o homem se torna claro para si mesmo e consciente de si; mas só quando me torno claro a mim próprio, é que o mundo se torna claro para mim. Um homem que existisse absolutamente, apenas para si, perder-se-ia sem identidade e sem diferença no oceano da Natureza; não se captaria nem a si mesmo como homem, nem à Natureza como Natureza. O *primeiro* objecto do homem é o homem. O sentido [166] da Natureza, aquele que começa por nos abrir a consciência do mundo como mundo, é um produto posterior, porque só surge através de um acto de separação do homem relativamente a si mesmo. Os filósofos da Natureza da Grécia foram precedidos pelos chamados Sete Sábios, cuja sabedoria se referia unicamente à vida humana.

Para o eu, a consciência do mundo é, portanto, mediada pela consciência do tu. Assim, o *homem* é o *Deus do homem*. O facto de *ser* deve-o à Natureza, o facto de *ser homem* ao

homem. Tal como fisicamente, também espiritualmente ele nada pode sem os outros homens. Quatro mãos podem mais do que duas; mas também quatro olhos vêem mais do que dois. E esta força *unida* não se distingue apenas quantitativamente, mas também *qualitativamente*, da força *isolada*. Isolada, a força humana é limitada, *unida* é uma força *infinita*. Limitado é o saber do homem singular, mas ilimitada a razão, ilimitada a ciência, pois é um acto comunitário da Humanidade, e isto não apenas porque são muitíssimos os que colaboram na construção da ciência, mas também no sentido intrínseco de que o génio científico de uma determinada época une em si as forças pensantes dos génios precedentes e, embora o faça de um modo individual determinado, a sua força não é todavia uma força isolada. Argúcia, subtileza, fantasia, sentimento, enquanto distintos da sensação, a razão como faculdade subjectiva, todas estas chamadas faculdades da alma são *faculdades da Humanidade* e não do homem enquanto ser singular, são produtos culturais, produtos da sociedade humana. Só quando o homem *contacta* e *toca* noutro homem se acendem a argúcia e a subtileza — há mais argúcia na cidade do que no campo, nas grandes cidades do que nas pequenas —, só quando o homem se *aquece* ao sol de outro homem se acendem o sentimento e a fantasia, o amor — o amor que é um acto comunitário —, por isso, a maior dor é sem qualquer dúvida a fonte originária da poesia — e só aí onde o homem *fala* com o homem, só no discurso, num acto comunitário, [167] nasce a razão. Perguntar e responder são os primeiros actos do pensar. Para pensar eram precisos originariamente dois. Só do ponto de vista de uma cultura superior é que o homem se duplica, para que agora possa desempenhar em si e para si o papel de um outro. Pensar e falar são por isso idênticos em todos os povos antigos e sensíveis; apenas pensam falando, o seu pensar é apenas conversação. Ainda hoje, as pessoas comuns, ou seja, não cultivadas na abstracção, não compreendem o que está escrito

se não lerem *em voz alta*, se não pronunciarem o que estão a ler. Razão tem neste aspecto Hobbes, ao derivar do ouvido o entendimento do homem!

Reduzido a categorias lógicas abstractas, o princípio cosmogenético em Deus nada mais exprime senão a seguinte proposição tautológica: «o que é diverso só pode proceder de um princípio de diversidade, não de uma essência simples». Por mais que os filósofos e teólogos cristãos tenham sustentado a criação a partir do nada, não puderam todavia evitar inteiramente a velha proposição «de nada nada provém», porque ela corresponde a uma lei do pensar. Não puseram decerto uma matéria real como princípio das diferentes coisas materiais, mas fizeram no entanto do entendimento divino — mas o filho é a sabedoria, a ciência, o entendimento do pai —, da soma de todas as coisas, da *matéria espiritual*, o princípio da matéria real. Neste aspecto, a diferença entre a eternidade pagã da matéria e a criação cristã é apenas a de que os pagãos reivindicavam para o mundo uma eternidade real e objectiva, os cristãos uma eternidade não sensível. As coisas eram antes de existirem, não como objecto dos sentidos, mas do entendimento subjectivo. Os cristãos, cujo princípio [168] é o princípio da subjectividade absoluta, pensam tudo apenas através deste princípio. A matéria posta pelo seu pensar *subjectivo*, a matéria representada e subjectiva, é por isso para eles também a *primeira* matéria — e muito mais excelente do que a matéria real objectiva. Mas, apesar de tudo, esta diferença é apenas uma diferença quanto ao modo da existência. O mundo é *eterno* em Deus. Ou será que surgiu nele como uma ocorrência súbita, como um capricho? O homem pode decerto imaginar tal coisa, mas então está a divinizar apenas o seu próprio absurdo. Mas se, pelo contrário, me situo na razão, só posso derivar o mundo *da sua essência*, da sua ideia, isto é, derivar uma espécie de existência de uma outra espécie; por outras palavras, só posso derivar o mundo *dele mesmo*. O mundo tem o seu *fundamento em si mesmo*,

bem como tudo o que no mundo reclama o nome de entidade genérica. A *differentia specifica*, a essência peculiar, aquilo pelo qual um determinado ser é *o que é*, é sempre em sentido corrente inexplicável, inderivável, é por si, tem o seu fundamento em si.

[169] O mesmo acontece com a pluralidade e a diversidade, quando reduzimos o mundo a estas categorias abstractas em oposição à simplicidade e identidade da essência divina. A diversidade real só pode ser derivada de uma essência *em si mesma diversa*. Mas eu só ponho a diversidade na essência originária, porque, para mim, a diversidade é já *originariamente* uma *realidade positiva*. Onde e quando a diversidade em si mesma nada é, então também aí não é pensada, em princípio, qualquer diversidade. Ponho a diversidade como uma categoria essencial, como uma verdade, quando a derivo da essência originária e vice-versa: as duas coisas são idênticas. O que tem a seguinte expressão racional: a diversidade reside tão necessariamente na razão quanto a identidade.

Mas porque a diversidade é justamente uma determinação racional positiva, não posso derivar a diversidade sem pressupor já a diversidade; não posso explicá-la a não ser *por ela mesma*, porque ela é uma realidade originária, que se esclarece por si mesma [170], que se comprova por si mesma. Como surge o mundo, o diferente de Deus? Pela diferença entre Deus e ele mesmo, no próprio Deus. Deus pensa-se, é objecto para si, *diferencia-se de si*, e esta diferença — o mundo — só surge de uma diferença relativamente a algo de uma outra espécie, o exterior só surge do interior, o existente só surge de um acto activo, de um acto de diferenciação; eu fundo, portanto, a diferença apenas nela própria, ou seja, a diferença é um conceito originário, um *non plus ultra* do meu pensar, uma lei, uma necessidade, uma verdade. A diferença última que eu sou capaz de pensar é a diferença de um ser *relativamente a si mesmo e em si mesmo*. A diferença de um

ser relativamente a outro é óbvia, está já dada com a existência de ambos, é uma verdade que entra pelos olhos: são *dois*. Mas, no pensamento, eu só fundo a diferença quando a capto num e mesmo ser, quando a ligo ao *princípio da identidade*. Aqui reside a verdade última da diferença. Reduzido aos seus elementos últimos, o *princípio cosmogénético em Deus* nada é senão o *acto de pensar objectivado* nos seus momentos mais simples. Se afastar de Deus a diferença, então não tenho qualquer material para pensar; ele deixa de ser um objecto do pensamento, pois a diferença é um *princípio essencial do pensar*. Por isso, ao pôr esta *diferença* em Deus, que estou a fundar e a objectivar senão a verdade e necessidade deste princípio do pensamento?

O SEGREDO DA NATUREZA EM DEUS

Um material interessante para a crítica das fantasias cosmogônicas e teogônicas é oferecido pela doutrina da natureza eterna em Deus, criada por Jakob Böhme e refrescada por Schelling.

[171] Deus é puro espírito, consciência de si luminosa, personalidade moral; a Natureza, pelo contrário, pelo menos aqui e ali, é confusa, sombria, deserta, imoral ou todavia não moral. Mas que o impuro provenha do puro, as trevas da luz, é uma contradição. Como poderemos então deduzir de Deus estas instâncias manifestamente contrárias a uma origem divina? Só colocando em Deus esta impureza, esta obscuridade, distinguindo no próprio Deus um princípio da luz e um princípio das trevas. Por outras palavras: só poderemos explicar a origem das trevas, renunciando em geral à representação de uma origem, pressupondo as trevas como existentes desde todo o sempre. *

Mas, na Natureza, as trevas são o irracional, o material, a Natureza propriamente dita na sua diferença relativamente à inteligência. O sentido simples desta doutrina é por isso o seguinte: a Natureza, a matéria, não pode ser explicada nem

* Está fora do nosso propósito criticar esta odiosa perspectiva mística. Notar-se-á aqui apenas que as trevas só são *explicadas* se forem derivadas da luz, mas que derivar da luz a obscuridade na Natureza só parece ser impossível a quem é tão cego a ponto de não ver nas trevas ainda luz, de não notar que a obscuridade da Natureza não é uma obscuridade absoluta, mas relativa, temperada pela luz.

deduzida da inteligência; é antes o *fundamento* da inteligência, o fundamento da personalidade, sem ter ela mesma um fundamento; o espírito sem Natureza é um *abstractum* irreal; a consciência só se desenvolve a partir da Natureza. Mas esta doutrina materialista é envolta numa obscuridade mística, embora sedutora, uma vez que não é expressa de modo universal, com as palavras claras e simples da razão, mas é antes acentuada com a palavra sagrada do sentimento — Deus. Quando a luz emerge das trevas em Deus, apenas emerge porque [172] no conceito de luz em geral está implícito o facto de ela iluminar a obscuridade, logo, ela pressupõe a obscuridade, mas não a cria. Portanto, se submetes Deus a uma lei universal — o que é mais do que necessário, se não queres fazer de Deus o palco dos mais absurdos acasos —, se tal como Deus, em si e para si, como em geral a consciência de si, é condicionado por um princípio natural, porque não fazes abstracção de Deus? O que é lei da consciência em si mesma, é lei para a consciência de cada ser pessoal, seja ele homem, anjo, demónio, Deus ou tudo o que possas ainda imaginar como ser. A que se reduzem então, quando observados com atenção, os dois princípios em Deus? Um à Natureza, pelo menos à Natureza como existe na tua representação, abstraída da sua realidade, o outro ao espírito, à consciência, à personalidade. Não chamas Deus a Deus, pelo seu reverso ou o seu lado «coroas», mas apenas pelo seu anverso, o seu lado «caras», no qual ele te mostra espírito, consciência: a sua essência específica é, portanto, aquilo pelo qual ele é *Deus, espírito, inteligência, consciência*. Porque fazes então do que é o *sujeito propriamente dito* em Deus *enquanto* Deus, isto é, enquanto espírito, um mero predicado, como se Deus existisse mesmo sem espírito, sem consciência? Porquê, senão porque pensas como escravo da imaginação místico-religiosa, porque em ti o princípio primário é a imaginação, e o pensar apenas o secundário e formal, senão porque só te sentes bem e à-vontade na meia-luz enganadora do misticismo?

Misticismo é deuteroscopia. O místico especula acerca da essência da Natureza ou do homem, mas apenas *na e com a imaginação* de que especula sobre um *outro* ser pessoal, distinto de ambos. O místico tem os mesmos objectos que o pensador simples, consciente de si [173]; mas o objecto real é objecto para o místico *não como ele próprio*, mas apenas como um objecto *imaginado* e, por isso, o objecto *imaginado* é para ele o objecto *real*. Assim, neste caso da doutrina mística dos dois princípios em Deus, o objecto *real* é a *patologia*, o *imaginado* a *teologia*, isto é, a patologia é transformada em teologia. Nada se poderia propriamente objectar se a patologia *real* fosse conscientemente reconhecida e expressa como teologia; a nossa tarefa é justamente a de mostrar que a teologia mais não é do que uma patologia que se esconde a si mesma, não é senão a patologia, antropologia e psicologia esotérica e que, por isso, a antropologia real, a patologia real, a psicologia real têm muito mais direito ao nome de «teologia» do que a própria teologia, porque esta não é senão uma psicologia e antropologia imaginária. Mas o conteúdo desta doutrina ou concepção — e por isso ela é mística e fantasia — não *pretende* ser patologia mas teologia — teologia no sentido antigo e usual do termo; pretende que nela seja revelada a vida de um outro ser distinto de nós; todavia é apenas o nosso próprio ser que é revelado, mas que volta a ser de novo ocultado, porque se pretende que seja o ser de um outro ser. Pretende-se que em Deus, não em nós, indivíduos humanos, — isso seria uma verdade demasiado trivial — a razão só deve surgir após a paixão da Natureza; que não somos nós, mas Deus, que deve elevar-se da obscuridade dos sentimentos e impulsos confusos até à clareza do conhecimento; que não é no nosso modo de representar subjectivo e limitado, mas no próprio Deus que o terror da noite deve preceder a alegre consciência da luz; em suma, que se deve expor não uma história da doença humana, mas a história do desenvolvimento, isto é, a *história da doença de*

Deus — pois os *desenvolvimentos* são *doenças*. Mas, infelizmente, o *dever-ser*, a verdade, a objectividade da imaginação apenas fazem parte do elemento patológico.

[174] Se o processo da diferenciação cosmogenética em Deus nos faz intuir a *luz* da *faculdade de diferenciação* como uma *essencialidade divina*, por outro lado, a *noite* ou a *Natureza* em Deus representa-nos as *pensées confuses* de Leibniz como *forças ou potências divinas*. Mas as *pensées confuses*, as representações e pensamentos confusos e obscuros — ou melhor, as imagens — representam a *carne*, a *matéria*. Uma inteligência pura, separada da matéria só tem pensamentos luminosos e livres, não representações obscuras, isto é, carnaís, não tem imagens materiais que excitam a fantasia, que agitam o sangue. Porque a *noite* em Deus significa que Deus não é um *ser* apenas espiritual, mas *também material, corporal, carnal*; mas, tal como o homem é e se chama homem, não pela sua carne mas pelo seu espírito, o mesmo acontece com Deus.

Mas a *noite* só exprime isto com imagens *obscuras, místicas, indeterminadas, ambíguas*. Em vez da expressão forte e, por isso, precisa e picante de «*carne*», ela introduz as palavras equívocas e abstractas «*Natureza*» e «*fundamento*». «Já que nada existe antes ou fora de Deus, ele tem de ter em si mesmo o *fundamento* da sua existência. Todas as filosofias afirmam isto, mas falam deste fundamento como de um *mero conceito*, sem fazer dele algo de *real e efectivo*. Este fundamento da sua existência, que Deus tem em si, não é Deus considerado absolutamente, isto é, na medida em que existe, pois ele é apenas o fundamento da sua existência. É a *Natureza* — em Deus; uma essência decerto inseparável, mas todavia distinta dele. Esta relação pode ser esclarecida por analogia (?) com a relação entre a *força da gravidade* e a *luz*, na *Natureza*.» Mas este fundamento é o *não-inteligente* em Deus. «O que é o começo de uma inteligência (em si mesma) *não* pode por sua vez ser *inteligente*.» «Foi desta *essência desprovida de*

entendimento que nasceu em sentido próprio o entendimento. Sem pressupor [175] esta *obscuridade*, não existe nenhuma *realidade* da criatura.» «Com tais conceitos *abstractos* de Deus como *actus purissimus*, tais como os que a filosofia mais antiga estabelecia ou que a filosofia moderna, por precaução, para afastar Deus para bem longe de toda a Natureza, continua a produzir, não se consegue alcançar nada em parte alguma. Deus é algo de *mais real* do que uma *mera ordem moral do mundo*, e tem em si forças motrizes totalmente *diferentes e mais vivas* do que as que lhe são atribuídas pela *mesquinha subtileza dos idealistas abstractos*. — O idealismo, quando não tem na base um *realismo vivo*, torna-se um sistema tão vazio e abstracto quanto o de Leibniz, o de Espinosa ou qualquer outro sistema dogmático.» «Enquanto o Deus do teísmo moderno permanecer o ser simples que deve ser puramente essencial, mas é de facto desprovido de essência, o que acontece em todos os recentes sistemas, enquanto não for reconhecida em Deus uma efectiva dualidade, e à força que afirma e que expande não for oposta uma força que *limita* e que *nega*, a negação de um Deus pessoal será honestidade científica.» «Toda a consciência é concentração, recolhimento, junção, reunião de si mesmo. Esta força de negação de um ser que retorna a ele mesmo, é a verdadeira força da personalidade nele, a força da mesmidade, da egoidade.» «Como poderia haver temor de Deus, se nele não houvesse qualquer vigor? Mas não pode causar estranheza que exista algo em Deus que seja mera força e vigor, desde que não se afirme que ele é somente isso e nada mais.» *

Mas o que são então essa força e vigor, que *só* são força e vigor *em oposição* ao poder espiritual da bondade e da inteligência, a não ser a força e o vigor *do corpo*? Mas uma simples força, um simples vigor sem um *substrato corporal real*, não será também «mesquinha subtileza de um idealismo

* Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. 429, 432, 427; *Denkmal Jacobis*. pp. 82, 97-99.

abstracto»? Conheces para além do poder da bondade e do poder da razão [176] uma outra força que esteja à tua disposição, a não ser a *força muscular*? Quando nada consegues alcançar pela bondade e por motivos racionais, tens de recorrer ao vigor. Mas és capaz de «*alcançar*» qualquer coisa sem braços e punhos poderosos? Conheces *para além do poder da ordem moral do mundo* «outras forças motrizes mais vivas» do que as *alavancas da penosa ordem da justiça criminal*? Existirá outro sistema do «*realismo vivo*», a não ser o *sistema do corpo orgânico*? Não é a *Natureza sem corpo* um conceito vazio, abstracto? Não é o segredo da Natureza o *segredo do corpo*? Conheces outra existência, outra essência da Natureza, para além da existência corporal, da essência corporal? Mas haverá corpo superior, mais real, mais vivo do que o corpo de *carne e sangue*? Conheces alguma outra força oposta à inteligência a não ser a força da carne e do sangue, algum outro vigor da Natureza a não ser a potência dos *instintos sensíveis*? Mas não é o instinto sexual o mais forte instinto natural oposto à inteligência? Quem não se recorda do velho dito «*Amare et sapere vix Deo competit*»? Se pretendemos pôr em Deus uma Natureza, uma essência oposta à luz da inteligência, poderemos pensar em outra oposição mais viva, mais real do que na oposição de *amare e sapere*, de *espírito e carne*, de *liberdade e instinto sexual*? Espantas-te com estas descendências [177] e consequências? Oh! Mas são os rebentos legítimos do sagrado casamento de Deus e Natureza. Tu próprio os geraste sob os auspícios favoráveis da noite. Eu limito-me a mostrar-tos agora à luz do dia.

Personalidade, egoidade, consciência sem Natureza nada são, ou o que é o mesmo, são um *abstractum* oco, sem essência. Mas a Natureza, como se mostrou e é evidente, *nada é sem corpo*. O *corpo* é a única força *que nega, que limita, que contrai e retrai, sem a qual nenhuma personalidade é pensável*. Retira à tua personalidade o seu corpo — e retiras-lhe a sua consistência. *O corpo é o fundamento, o sujeito da perso-*

nalidade. Só pelo *corpo* se distingue a personalidade *real* da personalidade *imaginada* de um fantasma. Não seríamos personalidades vazias, abstractas e vagas se não nos pertencesse o predicado da impenetrabilidade, se no mesmo lugar em que estamos e com a mesma forma outros pudessem estar ao mesmo tempo? Só pela exclusão espacial é que uma personalidade se comprova como real. Mas o corpo nada é *sem carne e sangue*. *Carne e sangue são vida*, e só a *vida* é a *realidade*, a *realidade efectiva* do corpo. Mas carne e sangue nada são sem o *oxigénio* da *diferença sexual*. A diferença sexual não é superficial nem limitada apenas a certas partes do corpo; é uma diferença *essencial* que atravessa a *medula* e os *ossos*. A substância do homem é a masculinidade, a da mulher a feminilidade. Por mais espiritual e hiperfísico que o homem seja, permanecerá sempre homem; e o mesmo sucede com a mulher. A *personalidade* nada é, pois, *sem diferença sexual* [178]; a personalidade distingue-se *essencialmente* em masculina e feminina. Onde não há um tu, não há um eu; mas a diferença de eu e tu, a condição fundamental de toda a personalidade, de toda a consciência, só é *real, viva, ardente, enquanto diferença entre homem e mulher*. O «tu» entre homem e mulher soa muito diferentemente do que o monótono «tu» entre amigos.

Em oposição à personalidade, a Natureza não pode significar outra coisa senão a diferença dos sexos. Um ser pessoal sem Natureza é justamente apenas um ser sem sexo, e inversamente. A Natureza deve ser atribuída a Deus, «no sentido em que se diz de um homem que é uma natureza forte, capaz, saudável». Mas o que há de mais doentio, mais insuportável, mais antinatural do que uma pessoa sem sexo ou uma pessoa que no seu carácter, nos seus costumes, nos seus sentimentos, nega o seu sexo? O que é a virtude, a capacidade do ser humano como homem? A masculinidade. Do ser humano como mulher? A feminilidade. Mas o ser humano só existe como homem ou como mulher. A capacidade, a saúde

do ser humano apenas consistem no facto de ser como mulher o que deve ser enquanto mulher, como homem o que deve ser enquanto homem. Tu rejeitas «a aversão por tudo o que é real, que julga que o espiritual é maculado por cada contacto com o real.» Começa então por rejeitar a tua própria aversão pela diferença sexual. Se Deus não é maculado pela Natureza, não é maculado pelo sexo. O teu pudor face a um Deus *sexuado* é uma vergonha falsa — e falsa por uma dupla razão: por um lado, porque a noite que pões em Deus dispensa-te da vergonha — a vergonha só convém à luz — e, por outro lado, porque com ela renuncias a todo o teu princípio. Sem Natureza, um Deus moral não tem base. Mas a base da moralidade é a diferença dos sexos. Mesmo com a diferença sexual, até o animal [179] é capaz de um amor abnegado. Toda a glória da Natureza, todo o seu poder, toda a sua sabedoria e profundidade se concentram e individualizam na diferença sexual. Porque te envergonhas então de chamar a *Natureza de Deus* pelo seu *verdadeiro nome*? Evidentemente apenas porque tu tens em geral vergonha das coisas *na sua verdade e realidade*, porque vês tudo através da névoa enganadora do misticismo. Mas por isso mesmo, porque a Natureza em Deus é apenas uma *aparência enganadora, sem essência*, um *espectro fantástico da Natureza* — pois não se apoia, como foi dito, na carne e no sangue, num fundamento real —, também esta fundamentação de um Deus pessoal é uma fundamentação falhada e, por isso, concluo com as seguintes palavras: «A negação de um Deus *pessoal* é honestidade científica», e eu acrescento: será uma verdade científica se exprimirmos e demonstrarmos com palavras *claras, indubitáveis* o seguinte: em primeiro lugar, *a priori*, por razões especulativas, que figura, espacialidade, carnalidade, sexualidade não contradizem o conceito da divindade; em segundo lugar, *a posteriori* — pois a realidade de um ser pessoal apoia-se apenas em fundamentos empíricos —, *que figura Deus tem, onde ele existe* — por exemplo, no céu; e, por fim, que sexo tem, se é

masculino ou feminino, ou mesmo um hermafrodita. De resto, já no ano de 1682, um pároco lançara a questão audaciosa de saber se Deus era casado e tinha mulher, e quantos modos teria de procriar seres humanos. Possam os profundamente especulativos filósofos da religião da Alemanha tomar como modelo este simples e honrado pároco! Possam afastar corajosamente de si o chamado resíduo [envergonhado] de racionalismo que ainda adere na mais gritante contradição à sua essência íntima, e realizar finalmente a potência mística da Natureza num Deus realmente potente, procriador! Amen.

[180] A doutrina da Natureza em Deus é extraída de Jakob Böhme. Mas no original ela possui um significado muito mais profundo e interessante do que na sua segunda edição, castrada e modernizada. J. Böhme é um ânimo profundamente interior, profundamente religioso; a religião é o centro da sua vida e do seu pensar. Mas ao mesmo tempo a importância que a Natureza ganhou na época moderna — com o estudo das ciências naturais, com o espinosismo, o materialismo, o empirismo — apoderou-se dele, fortificou o seu ânimo religioso. Abriu os seus sentidos à Natureza, lançou um olhar para a sua essência misteriosa, mas ela assustava-o e ele não era capaz de conciliar este terror da Natureza com as suas representações religiosas. «Quando contemplava o grande abismo deste mundo, e ainda o sol e as estrelas, bem como as nuvens, e ainda a chuva e a neve, e observava no meu espírito toda a criação deste mundo, encontrava em todas as coisas mal e bem, amor e ódio, tanto nas criaturas irracionais, como a madeira, as pedras, a terra e elementos, como nos homens e animais. ... E porque achava que em todas as coisas havia mal e bem, tanto nos elementos como nas criaturas, e que no mundo as coisas corriam tão bem ao ateu como ao piedoso, e que também os povos bárbaros possuíam melhores terras e que a sorte os ajudava ainda melhor do que aos piedosos, fiquei por isso melancólico e extremamente desolado e não havia escritura que me pudesse consolar, se bem que me fôsse quase

bem conhecida; o demónio não terá então deixado de festejar, ele que muitas vezes me inculcou pensamentos pagãos que eu quero silenciar aqui.» * Mas por maior que fosse o terror com que o seu ânimo [181] captava a essência tenebrosa da Natureza, que não se conciliava com representações religiosas de um criador divino, tal era por outro lado o encanto com que o afectava o lado resplandecente da Natureza. J. Böhme tem o sentido da Natureza. Ele pressente, e sente mesmo, as alegrias do mineralogista, as alegrias do botânico, do químico, em suma, as alegrias da «profana ciência da Natureza». Encanta-o o esplendor da pedra preciosa, o som dos metais, o odor e o adorno colorido das plantas, a graça e mansidão de certos animais.» Não sou capaz de comparar (afirma a propósito da revelação de Deus no mundo da luz, processo em que «a formação maravilhosa e bela do céu sai da divindade em múltiplas cores e espécies e cada espírito a mostra espantosamente na sua forma»), «eu não sou capaz» — escreve noutro lugar — «de a comparar a não ser com as pedras mais preciosas, rubi, esmeralda, delfim, ónix, safira, diamante, jaspe, jacinto, ametista, berilo, sardónia, carbúnculo e semelhantes.» E noutra passagem: «Mas no que respeita às pedras preciosas, como o carbúnculo, o rubi, a esmeralda, o delfim, o ónix e outras que são as melhores de todas, elas têm a sua origem onde o raio da luz se abriu ao amor. Pois esse raio nasceu na suavidade e é o coração no centro dos espíritos da fonte e, por isso, estas pedras são também suaves, fortes e amáveis.» Vemos que J. Böhme não tinha mau gosto mineralógico. Mas que sentia também agrado pelas flores, por consequência, sentido botânico, demonstram entre outras as seguintes passagens: «As forças celestiais criam frutos e cores celestiais e alegres, toda a espécie de árvores e arbustos, dos quais cresce o belo e amável fruto da vida; assim, também no

* *Kernhafter Auszug aller theologischen, theosophischen und philosophischen Schriften und Zeugnissen des hocherleuchteten Mannes und Philosophii Teutonici J. Böhmens*, Amsterdão 1718, Vorbericht, p. 58.

meio destas forças nascem flores de toda a espécie com belas e divinas cores e perfumes. A sua ornamentação é variada, cada uma segundo a sua qualidade e espécie, inteiramente santa, divina e alegre.» «Assim, se queres contemplar a pompa e glória divinas e celestiais, [182] o modo como elas são, que espécie de plantas, prazer ou alegria ali existe, olha atentamente para este mundo, vê que espécie de frutos e plantas da salina da terra crescem das árvores, dos arbustos, das ervas, das raízes, das flores, óleos, vinho, cereais e tudo o que ali existe, e o teu coração não pode senão investigar: tudo isto é uma imagem da pompa celestial.»*

J. Böhme não podia satisfazer-se com uma *decisão autoritária* como *princípio de explicação* da Natureza; a Natureza estava demasiado próxima dos seus sentidos e coração; tentou por isso uma *explicação natural da Natureza*, mas, natural e necessariamente, não encontrou outro princípio explicativo a não ser justamente *aquelas qualidades* da Natureza que tinham causado a mais funda impressão no seu ânimo. J. Böhme — é esta a sua importância essencial — é um filósofo místico da Natureza, um *vulcanista* ** e *neptunista teosófico*, pois segundo nele «todas as coisas surgiram originariamente no fogo e na água.» A Natureza fascinou o ânimo religioso de Jakob — não foi em vão que recebeu a sua luz mística do brilho de uma vasilha de estanho —, mas o ânimo religioso apenas se move em si mesmo, não tem a força nem a coragem de prosseguir até à visão das coisas na sua realidade; vê tudo por intermédio da religião, vê tudo em Deus, isto é, no brilho da imaginação que fascina o ânimo, vê tudo em imagem e como imagem. Mas a Natureza afectava o seu ânimo de modo oposto, por isso, tinha de pôr esta oposição

* *Op. cit.*, pp. 480, 338, 340, 323.

** É espantoso como o *philosophus teutonicus* caminhava, tanto espiritual como fisicamente, sobre *bases vulcânicas*. «A cidade de Görlitz é inteiramente revestida de *basalto* puro» (Charpentier, *Mineralogische Geographie der Kursächsischen Lande*, p. 19).

no próprio Deus — pois a aceitação de dois princípios originários, existindo autonomamente, teria dilacerado o seu ânimo religioso —, tinha [183] de distinguir *no próprio Deus* uma essência suave, benfazeja e uma essência devoradora e terrível. Tudo o que é fogo, amargo, áspero, contraído, sombrio, provém de uma aspereza, de uma acrimónia divina, tudo o que é suave, brilhante, quente, doce, calmo, conciliador de uma qualidade serena, doce, iluminadora em Deus. «As criaturas existem na terra, na água e as aves no ar, cada criatura existe por sua própria ciência, por bem e por mal ... e como se vê claramente há boas e más criaturas; há animais venenosos e vermes que existem no centro da Natureza das trevas, pelo poder da qualidade escaldante, que só desejam viver nas trevas, há aqueles que vivem nos buracos e se escondem dos sóis. Pela comida e habitação de cada animal vemos donde ele provém, pois cada criatura deseja morar em sua mãe e tem saudades dela, como salta aos olhos». «O ouro, prata, jóias e todo o *minério luminoso* tem sua origem na luz, brilhou antes dos tempos da ira, etc.». «Tudo o que na essência deste mundo é *fraco, suave e delicado*, é algo que emana e se dá a si mesmo, e existe pelo seu fundamento e estado originário, desde a *unidade* da eternidade, pois a unidade emana para sempre de si mesma, e assim se compreende que o mesmo ser esteja tão unido a si mesmo, que na essência do que é ténue, bem como na água e no ar, não haja qualquer sensibilidade ou sofrimento.» * Em suma, o *céu é tão rico* quanto a terra. Tudo o que está na terra está no céu, [184] *o que está na Natureza está em Deus*. Lá é divino e celeste, aqui terreno, visível, exterior, *material*; mas todavia é o mesmo. «Ora quando escrevo acerca de árvores, arbustos e frutos, tens de os entender, não de modo terreno, iguais aos deste mundo, pois não é minha opinião que no céu cresça uma árvore *morta, dura, de madeira* ou uma *pedra com qualidade terrena*. Não; o

* *Op. cit.*, pp. 469, 617-618.

que eu digo é *celeste e espiritual*, mas *todavia* no *sentido verdadeiro e próprio*, portanto, eu não digo *outra coisa diferente do que ponho nas letras*». Quer dizer: no céu há as mesmas árvores e flores, mas as árvores no céu são as árvores tais como exalam e florescem na *minha imaginação*, sem causarem em mim grosseiras impressões *materiais*, mas as árvores na terra são as árvores na *minha intuição sensível, real*. A diferença é a que existe entre *imaginação e intuição*. «Não foi minha intenção — afirma — descrever todo o curso, lugar e nomes de todas as estrelas, ou como elas têm anualmente a sua conjunção e oposição ou quadratura e tais coisas, como actuam em cada ano e a cada hora. O que ao longo do correr dos anos foi aprendido pelos homens altamente instruídos e espertos, engenhosos, por intuição e atenção cuidadosa e profunda, sentido e cálculo. Também não o aprendi nem estudei e deixo-o ser tratado pelos sábios, mas a minha intenção deve ser escrita *segundo o espírito e o sentido, não segundo a intuição*.» *

A doutrina da Natureza em Deus quer fundar o *teísmo* por meio do *naturalismo*, nomeadamente aquele teísmo que considera a essência suprema como uma essência pessoal. O teísmo pessoal pensa *todavia* Deus como um ser pessoal, separado de tudo o que é material; exclui dele todo o desenvolvimento, pois [185] este não é senão o auto-afastamento de um ser de estados e propriedades que não correspondem ao seu verdadeiro conceito. Mas tal não se encontra em Deus, porque nele começo, fim e meio não se podem distinguir, porque ele é de uma vez só aquilo que é, é desde todo o sempre como deve e pode ser; é a pura unidade de ser e essência, realidade e ideia, acção e vontade. *Deus suum esse est*. O teísmo concorda neste ponto com a *essência da religião*. Todas as religiões positivas assentam na *abstracção*; apenas se distinguem naquilo que consideram que

* *Op. cit.*, p. 339; Vorbericht, p. 69.

deve ser abstraído. Mesmo os Deuses homéricos, para além de toda a força vital e semelhança humana, são *figuras abstractas*; têm corpos como os homens, mas não corpos maciços, pesados, limitados, mortais. A primeira determinação da essência divina é a seguinte: é uma essência *separada, destilada*. É óbvio que esta abstracção *não é arbitraria*, mas determinada pelo ponto de vista essencial do homem. Tal como ele é, tal como pensa em geral, assim abstrai.

A abstracção exprime um juízo — ao mesmo tempo afirmativo e negativo, *louvor e censura*. O que o homem *louva e aprecia*, isso é para ele Deus*, o que censura e rejeita, o não divino. A religião é um *juízo* — a afirmação daquilo que o homem intui como uma essência. O homem não abandona aos elementos destruidores do mundo exterior aquilo que valoriza e estima, guarda-o no seu cofre de tesouros, isto é, transforma-o [186] num *santuário inviolável*. A determinação essencial na religião, na ideia da essência divina, é pois a *separação* do que é louvável e do que é censurável, do perfeito e do imperfeito, em suma, do positivo e do negativo. O próprio culto não assenta senão na contínua renovação da origem da religião — na separação crítica, mas festiva, de divino e não divino.

A essência divina é a *essência humana transfigurada pela morte da abstracção* — é o *espírito separado* do homem. Na religião, o homem liberta-se das barreiras da vida, deixa cair o que pressiona, inibe, contraria; *Deus é o sentimento de si do homem liberto de toda a contrariedade*; só na sua religião o homem se sente livre, feliz, santo, porque só aí vive o seu génio e celebra o seu domingo. A mediação e fundamentação da ideia divina estão, para ele, *fora* desta ideia — a sua verdade encontra-se já no *juízo* de que tudo o que exclui de Deus significa o não divino, mas que o não divino significa o

* «Quidquid enim unus quisque super caetera colit; hoc illi Deus est» [Deus é aquilo que alguém ama acima de tudo] (Orígenes, *Commentatorium in Epistolam Pauli ad Romanos*, c. 1).

nulo. Se ele aceitasse a mediação desta ideia *na própria ideia*, ela perderia o seu significado essencial, o seu verdadeiro valor, o seu encanto animador. A essência divina é a pura subjectividade do homem desprendida de tudo o resto, de tudo o que é objectivo, *que se refere apenas a si mesma, que se frui apenas a si mesma, que se celebra apenas a si mesma* — é o seu si mesmo mais subjectivo, o seu *mais íntimo*. O processo da separação, do corte de inteligente e não inteligente, de personalidade e Natureza, de perfeito e imperfeito, recai necessariamente sobre o sujeito, não sobre o objecto, e a ideia da divindade não está no começo mas no *fim* do que é sensível, do mundo, da Natureza — «*onde a Natureza acaba, começa Deus*» — [187], porque Deus é o *non plus ultra*, o *derradeiro limite da abstracção*. Deus é aquilo de que mais nada se pode abstrair, é o *último* pensamento que sou capaz de apreender, o *último*, isto é, o mais elevado. *Id quo majus nihil cogitari potest, Deus est*. Ora que este ómega da sensibilidade se torne também o alfa, é fácil de compreender, mas o essencial é que ele seja o ómega. O alfa é apenas a consequência; porque é o *último*, é também o primeiro. E o predicado «o primeiro ser» não possui de modo algum inicialmente um significado cosmogónico, mas apenas o significado de estatuto supremo. Na religião mosaica, a criação tinha o objectivo de assegurar a Jeová, por oposição aos Deuses, o predicado do Deus supremo e primeiro, verdadeiro e exclusivo.*

Na base do esforço para querer fundar a personalidade de Deus através da Natureza encontra-se, por isso, uma *mistura impura e nefasta de filosofia e religião*, uma total *ausência de crítica e de consciência sobre a génese do Deus pessoal*. Onde a personalidade é tomada como o valor essencial de Deus,

* «*Eu sou o Senhor que tudo faz.*» «*Eu sou o Senhor e não existe nenhum outro.*» «*Eu sou Deus e não existe outro Deus.*» «*Eu, o Senhor, sou o primeiro e sou o último*» (Isaías, c. 41-47). É aqui que tem origem o significado da criação, que só mais adiante virá a ser desenvolvido em pormenor.

onde se diz «um Deus impessoal não é Deus», a personalidade é já considerada em si e por si como o mais elevado e mais real, e na sua base encontra-se o seguinte juízo: «o que não é pessoa está morto, é nada; só o ser pessoal é ser real e absoluto, é vida e verdade, mas a Natureza é impessoal, logo, é uma coisa nula». A verdade da personalidade apoia-se apenas na inverdade da Natureza: a personalidade [188] é tudo, porque a Natureza é nada. Predicar de Deus a personalidade nada significa senão declarar a personalidade como a essência absoluta, mas a personalidade só é captada *na diferença, na abstracção* relativamente à Natureza. Um Deus *apenas* pessoal é indubitavelmente um Deus *abstracto*; mas *deve* sê-lo, isso reside no seu conceito, pois ele não é senão a *essência pessoal* do homem que se *exclui de toda a conexão com o mundo*, que se liberta de toda a dependência da Natureza. *Na personalidade de Deus o homem celebra a supranaturalidade, a imortalidade, a independência, a ilimitação da sua própria personalidade.*

A necessidade de um Deus pessoal tem em geral o seu fundamento no facto de a pessoa humana só estar *junto a si*, só se encontrar a si mesma na personalidade. Substância, espírito puro, mera razão não lhe bastam, são demasiado abstractos para ele, isto é, *não* o exprimem *a ele próprio*, não o reconduzem *a si*. Mas o homem só está satisfeito e feliz onde está junto a si, junto à sua essência. Quanto mais pessoal é um homem, tanto mais forte é para ele a necessidade de um Deus pessoal. O espírito livre não conhece nada de superior à liberdade; não precisa de a ligar a uma essência pessoal; para ele, a liberdade é *por si mesma*, enquanto tal, uma essência real, positiva. Uma mente astronómica, matemática, um puro homem de entendimento, um homem objectivo que não está preso em si, que só se sente livre e feliz na intuição de relações objectivamente racionais, na razão que está *nas próprias coisas*, um tal homem celebrará como sua essência suprema a substância de Espinosa ou uma ideia semelhante, cheio de

antipatia por um Deus pessoal, isto é, subjectivo. Jacobi foi por isso um clássico, porque (pelo menos neste aspecto) um filósofo coerente e de acordo consigo. Tal o seu Deus, tal a sua filosofia — pessoal e subjectiva. O Deus pessoal não pode ser fundado cientificamente, [189] a não ser como o fundaram Jacobi e os seus discípulos. A personalidade só se comprova de um modo, também ele, pessoal.

Sem dúvida que a personalidade se pode, se deve fundar por via natural, mas só quando eu deixo de murmurar na obscuridade do misticismo, quando entro no dia claro e luminoso da Natureza real, e troco o conceito do Deus pessoal pelo conceito de *personalidade em geral*. Mas introduzir a Natureza no conceito de Deus pessoal, cujo conceito positivo é precisamente a *personalidade liberta, separada, salva da força limitada da Natureza*, é tão absurdo como querer misturar cerveja de Brunswick no néctar dos Deuses para dar uma base sólida à sua bebida etérea. É certo que não se pode deduzir do suco divino que alimenta os Deuses os elementos que compõem o sangue animal. Só que o aroma da sublimação só surge por volatização da matéria; como podes, pois, na substância sublimada sentir precisamente a falta dos materiais dos quais a separaste? Claro que a essência pessoal da Natureza não se pode explicar a partir do conceito de personalidade. Explicar significa fundamentar; mas onde a personalidade é uma verdade, ou melhor, a verdade absoluta, aí a Natureza *não* tem *um significado positivo* nem, por consequência, *um fundamento positivo*. A *criação a partir do nada* é neste caso o único princípio de explicação suficiente, porque ela mais nada diz senão que a *Natureza é nada*, exprime, portanto, com precisão o significado que a Natureza tem para a personalidade absoluta.

O SEGREDO DA PROVIDÊNCIA E DA CRIAÇÃO A PARTIR DO NADA

A criação é a palavra de Deus *pronunciada*, a palavra cosmogenética criadora, a palavra interior, idêntica ao pensamento. Pronunciar é um acto da vontade, a criação é, portanto, um *produto da vontade*. Tal como o homem afirma na palavra de Deus a divindade da palavra, assim afirma na criação a *divindade da vontade*, não decerto da vontade da razão, mas da *vontade da imaginação*, da *vontade absolutamente subjectiva e ilimitada*. O ponto culminante do princípio da subjectividade é a criação a partir do nada. Tal como a eternidade do mundo ou da matéria mais não significa do que a *essencialidade* da matéria, assim a criação a partir do nada mais não significa do que a *nulidade* do mundo. Com o começo de uma coisa, está imediatamente posto — segundo o conceito, embora não segundo o tempo — o seu fim. O começo do mundo é o começo do seu fim. Assim foi ganho, assim foi perdido. A vontade chamou-o à existência, a vontade chama-o de novo ao nada. Quando? O tempo é indiferente. A espada que executa o seu juízo de morte paira constantemente sobre o seu pescoço. O seu *ser* [191] ou *não-ser* apenas depende da *vontade*. Mas esta vontade não é a sua vontade própria — nenhuma coisa pode querer o seu não-ser — e também não o é, porque ela própria é desprovida de vontade. Que o mundo seja nulo é apenas a força da vontade. A vontade de que o mundo exista é igual à vontade, pelo menos à vontade possível, de que *ele não exista*. A existência do mundo é por

isso uma existência momentânea, *arbitrária, incerta*, ou seja, precisamente *nula*.

A criação a partir do nada é a mais elevada expressão da *omnipotência*. Mas a *omnipotência* é apenas a subjectividade que se desvincula de todas as determinações e limitações objectivas, a subjectividade que celebra esta desvinculação como o poder e essencialidade supremos — o poder da faculdade de pôr subjectivamente tudo o que é real como um irreal, tudo o que é representável como um possível —, o *poder da imaginação* ou da vontade idêntica à imaginação: o *poder do arbítrio*. * A expressão mais característica e mais forte do arbítrio subjectivo é o bel-prazer, o agrado. A expressão «Aproveu a Deus chamar à existência um mundo corpóreo e um mundo espiritual» — é a prova mais irrefutável de que a subjectividade própria, o arbítrio próprio, é posto como a *essência suprema, como princípio onipotente do mundo*. A criação a partir do nada, como obra da vontade onipotente, entra por este motivo na mesma categoria *do milagre*, ** ou melhor, é o *primeiro* milagre, não apenas segundo o tempo mas também segundo *a ordem, o princípio* a partir do qual todos os restantes [192] milagres se produzem por si mesmos. A prova disto está na própria história. Todos os milagres foram justificados, explicados e esclarecidos a partir da *omnipotência* que criou o mundo a partir do nada. Quem fez o mundo a partir do nada, como não haveria de poder fazer vinho a partir da água, produzir num burro palavras humanas, fazer brotar água de uma rocha? Mas o milagre — como veremos mais adiante

* A origem mais funda da criação a partir do nada encontra-se no ânimo — o que se exprime e demonstra tanto directa como indirectamente neste livro. Mas o arbítrio é precisamente a *vontade do ânimo*, a exteriorização da força do ânimo.

** «Creatio est *miraculosa*» [A criação é *miraculosa*] (Alberto M., *I. Pars Summae de quator coaequaevis*, Qu. I, art. 8). Por isso a criação a partir do nada é inconcebível, é apenas um *articulus fidei*, como ele mesmo afirma (*De mirabili scientia Dei*, P. I, Tract. 13, Qu. 53, membr. 1).

— é apenas um *produto* e *objecto* da *imaginação*, como o é também a criação a partir do nada, o milagre primitivo. Por isso se explicou a doutrina da criação a partir do nada como uma doutrina sobrenatural à qual a razão não poderia ter chegado por si mesma, e referiam-se os filósofos pagãos como aqueles que deixavam formar o mundo pela razão divina a partir de uma matéria pré-existente. Só que este princípio sobrenatural não é senão o princípio da subjectividade que no cristianismo se elevou a monarquia universal ilimitada, enquanto que os antigos filósofos não eram tão subjectivos a ponto de captarem a essência absolutamente subjectiva como a essência sem mais, exclusivamente absoluta, porque limitavam a subjectividade pela intuição do mundo ou da realidade — porque para eles o mundo era uma *verdade*.

Sendo idêntica ao milagre, a criação a partir de nada é idêntica à *providência*; de facto, a *ideia de providência* é originariamente — no seu verdadeiro significado religioso, quando ainda não fora combatida nem limitada pelo entendimento descrente — *idêntica à ideia do milagre*. A prova da providência está no milagre. * A fé na providência é a fé num poder que subordina todas as coisas para as usar a seu bel-prazer [193] e face ao qual *todo o poder da realidade é nada*. A providência suprime as leis da Natureza, interrompe o curso da necessidade, o vínculo férreo que liga inevitavelmente a consequência à causa; em suma, é a *mesma vontade ilimitada e todo-poderosa* que do nada chamou o mundo à existência. O *milagre* é uma *creatio ex nihilo*, uma *criação a partir do nada*. Quem faz vinho a partir da água faz vinho a partir do nada, porque o elemento que constitui o vinho não se encontra na água; neste caso, a produção do vinho não seria uma acção milagrosa, mas natural. Mas só no *milagre se comprova e se demonstra* a providência. Por isso, a

* «*Certissimum divinae providentiae testimonium praebent miracula*» [Os milagres revelam o mais evidente testemunho da Providência divina.] (H. Grotius, *De veritate religionis christianae*, L. 1, §13.).

providência expressa o mesmo que a criação a partir do nada. *A criação a partir do nada só pode ser concebida e explicada em conexão com a providência e com o milagre*; pois o milagre nada mais quer propriamente declarar senão que o agente do milagre — Deus, o criador — é o mesmo que produziu as coisas a partir do nada, graças à sua simples vontade.

Mas a providência refere-se *essencialmente ao homem*. Por causa do homem a providência faz das coisas tudo o que quer, por sua causa suprime a validade e realidade da lei, que é em tudo o resto onnipotente. A admiração pela providência da Natureza, nomeadamente no mundo animal, não é senão uma admiração pela Natureza e, por isso, apenas faz parte do *naturalismo*, se bem que do naturalismo religioso; * na Natureza revela-se apenas a *providência natural*, não a divina, aquela providência que é objecto da religião. [194] A providência religiosa apenas se revela no milagre — sobretudo no milagre da encarnação, o ponto central da religião. Mas em parte alguma lemos que Deus se tenha tornado animal por amor dos animais — já um tal pensamento é aos olhos da religião blasfemo, ateu — ou que Deus tenha querido em geral fazer milagres para os animais ou para as plantas. Pelo contrário; lemos que uma pobre figueira foi amaldiçoada porque não tinha frutos numa época em que não os podia ter, apenas para dar ao homem um exemplo do poder da fé sobre a Natureza, que os espíritos malignos foram expulsos dos homens, mas que em compensação foram introduzidos nos animais. É certo que se diz «Nenhum pardal cai do telhado

* O naturalismo religioso é, sem dúvida, também um momento da religião cristã e, mais ainda, da mosaica que revela tanto amor pelos animais. Mas não constitui de modo algum o momento *característico*, o momento *cristão* da religião cristã. A providência cristã, religiosa, é inteiramente diferente da providência que veste os lírios e alimenta os corvos. A providência natural deixa o homem afundar-se na água se não tiver aprendido a nadar, mas a providência cristã, religiosa, condu-lo pela mão do todo-poderoso por cima da água.

sem a vontade do pai», mas este pardal não tem mais valor nem significado do que os cabelos na cabeça do homem, que são todos contados.

O animal não tem — exceptuando o instinto — outro espírito protector, outra providência além dos seus sentidos ou, em geral, dos seus órgãos. Um pássaro que perdeu os olhos, perdeu o seu anjo da guarda e perece necessariamente se não se der um milagre. Lemos certamente que um corvo levou alimentos ao profeta Elias, mas não todavia (pelo menos tanto quanto sei) que um animal tenha sido alimentado por sua vontade de outro modo que não o natural. Mas se um homem crê que também ele não tem outra providência a não ser as forças do seu género, os seus sentidos, o seu entendimento, então aos olhos da religião e de todos aqueles que falam de religião, é um homem irreligioso, porque apenas crê numa providência *natural*, e a providência natural é justamente aos olhos da religião o mesmo que providência nenhuma. A providência refere-se, por isso, essencialmente apenas ao homem, e mesmo entre os homens apenas com propriedade aos *religiosos*. «Deus é o salvador de todos os homens, *mas especialmente dos crentes*.» Tal como a religião, ela só se refere ao homem — ela deve exprimir a *diferença essencial* entre o *homem* e o animal, subtrair o homem à violência dos poderes [195] da Natureza. Jonas no corpo do peixe e Daniel na fossa dos leões são exemplos do modo como a providência distingue o homem (religioso) do animal. Por isso, se a providência que se manifesta nas garras e presas dos animais foi tão admirada pelos piedosos investigadores cristãos da Natureza, então é uma verdade, e a providência da Bíblia, a providência da religião, é uma mentira, e inversamente. Que mesquinho e ao mesmo tempo — infelizmente! — que hipocrisia ridícula, querer prestar homenagem simultaneamente à Natureza e à Bíblia! Como a Natureza contradiz a Bíblia! E como a Bíblia contradiz a Natureza! O Deus da Natureza manifesta-se, dando ao leão o vigor e os órgãos aptos

a conservar a vida mesmo em caso de necessidade, a estrangular e devorar um indivíduo humano; mas o Deus da Bíblia manifesta-se, subtraindo por sua vez o indivíduo humano das presas do leão! *

A providência é um *privilégio* do homem; exprime o *valor* do homem por oposição aos outros seres e coisas naturais, *subtrai-o do encadeamento do universo*. A providência é a convicção que o homem tem do valor infinito da sua existência, uma convicção na qual ele renuncia à fé na realidade das coisas exteriores — é o idealismo da religião; a crença na providência coincide, por isso, com a crença na imortalidade pessoal, apenas com a diferença de que nesta o valor infinito se determina em referência ao tempo, como duração infinita da existência. Quem não tem exigências particulares, quem é indiferente relativamente a si, quem se identifica com a Natureza, quem se vê desvanecer-se como uma parte no todo, [196] não crê em providência nenhuma; ora, só a providência *particular* é *providência* no sentido da religião. A crença na providência é a *crença* do homem *no seu próprio valor* — daí as consequências benéficas desta fé, mas também a falsa humildade, o orgulho religioso que não confia nele próprio, mas, em compensação, abandona ao querido Deus o cuidado por ele —, é a crença do homem *em si mesmo*. Deus preocupa-se comigo, cuida da minha felicidade, da minha salvação, *quer que eu seja bem-aventurado*; mas *isso também eu quero*; *o meu próprio interesse é pois o interesse de Deus, a minha própria vontade a vontade de Deus, o meu próprio fim último o fim de Deus* — o amor de Deus para comigo não é senão o meu amor próprio divinizado. Em que creio então, na providência, senão na realidade e significado divinos da minha própria essência?

* Com esta oposição, o autor teve sobretudo em vista a providência religiosa, ou bíblica, e a providência natural, particularmente a teologia baça e limitada dos naturalistas ingleses.

Mas onde se crê na providência, faz-se depender a fé em Deus da fé na providência. Quem nega que haja uma providência, nega que Deus exista ou, o que é o mesmo, que Deus seja Deus; porque um Deus que não é a providência do homem, é um Deus ridículo, um Deus ao qual falta a propriedade essencial mais divina, mais digna de oração. *A fé em Deus não é, por consequência, senão a fé na dignidade humana,* a fé do homem na absoluta realidade e importância da sua essência.* Mas a fé na providência (religiosa) é a fé na criação a partir do nada, e vice-versa; esta fé não pode ter, portanto, outro significado [197] a não ser o significado da providência, que já foi desenvolvido, e não tem efectivamente outro. A religião expressa-o continuamente quando põe o homem como o fim da criação.** Todas as coisas são em função do homem, não em função delas mesmas. Quem designa esta doutrina como *orgulho*, como o fazem os piedosos investigadores *cristãos* da Natureza, caracteriza o próprio cristianismo como orgulho; pois que o «*mundo material*» exista em função do homem, isto quer dizer infinitamente menos do que o facto de Deus — ou pelo menos, se seguirmos Paulo, de *um* ser que é *quase* Deus, que dificilmente se distingue de Deus — *se tornar homem por causa do homem*.

Mas se o homem é o fim da criação, é também o seu verdadeiro fundamento, porque o fim é o princípio da actividade. A diferença entre o homem como fim da criação e o homem como seu fundamento é apenas a de que o fundamento é o homem oculto, interior, a essência do homem, mas o fim é o homem que se revela, o homem empírico

* «Qui Deos negant, Nobilitatem generis humani destruunt» [Aqueles que negam os deuses aniquilam a superioridade do género humano.] (Bacon de Verulâmio, *Sermones Fideles, sive Interiora rerum*, p. 16).

** Os estóicos afirmavam, como é sabido. «Deorum et hominum causa factum esse mundum, quaeque in eo sint omnia» [O mundo e tudo o que faz parte dele foi criado por causa dos deuses e dos homens.] (Cícero, *De natura Deorum*, L, II).

individual, o homem que se *sabe* certamente como o fim da criação mas não como o seu fundamento, porque distingue de si o fundamento, a essência, como uma essência pessoal diferente. * Só que esta outra essência, este [198] princípio criador não é, de facto, senão a sua *essência subjectiva separada* das barreiras da individualidade e da materialidade, isto é, da objectividade, a vontade ilimitada, a personalidade subtraída de todo o encadeamento com o mundo e que através da criação — isto é, *o pôr* do mundo, da objectividade, do outro, como *uma existência não-autónoma, finita, nula* — afirma a *certeza da sua realidade exclusiva*. No caso da criação, não se trata da verdade e da realidade da Natureza ou do mundo, mas da *verdade e da realidade da personalidade, da subjectividade, em oposição ao mundo*. Trata-se da personalidade de Deus, mas a personalidade de Deus é a *personalidade do homem liberta de todas as determinações e limitações da Natureza*. Daí a *participação íntima* na criação, a *aversão pelas cosmogonias panteístas*; a criação não é, como o Deus pessoal em geral, uma questão científica mas uma *questão pessoal*, não é objecto da *livre inteligência* mas do interesse do ânimo, porque na criação apenas está em causa a garantia, a derradeira comprovação e atestação, que pode ser pensada, da personalidade ou subjectividade como uma

* Em Clemente de Alexandria (*Cohortatio ad gentes*) encontra-se uma interessante passagem. Ela reza na tradução latina (na má edição de Wurzburg, de 1778): «At nos ante mundi constitutionem fuimus, ratione futurae nostrae productionis, in ipso Deo quodammodo tum praeexistentes. Divini igitur verbi sive rationis, nos creaturae rationales sumus, et per eum *primi* esse dicimur, quoniam, in principio erat verbum.» [Nós existíamos antes da criação do mundo e de certa maneira, então, achávamo-nos preexistentes no próprio Deus, em razão da nossa futura criação. Somos, por isso, criaturas dotadas de razão, quer da palavra, quer da inteligência divinas, e por Ele somos chamados *os primeiros*, porque no princípio era o Verbo.] Aqui a essência humana — pois ela é o segredo do *logos* que, enquanto tal, não quer nem pensa senão na salvação do homem — é expressa com bastante clareza como o princípio criador.

essência inteiramente separada, [199] como uma essencialidade *supra* e *extramundana* que não tem absolutamente nada em comum com a essência da Natureza. *

O homem *distingue-se da Natureza. Esta sua diferença é o seu Deus — a distinção de Deus relativamente à Natureza não é senão a distinção do homem relativamente à Natureza.* A oposição de panteísmo e personalismo ou antropoteísmo resolve-se na seguinte questão: *é a essência do homem uma essência transcendente ou imanente, supranaturalista ou naturalista?* As especulações e querelas sobre a personalidade ou impessoalidade de Deus são, por isso, infrutíferas, vãs, acríticas, repugnantes, pois os que especulam não chamam a coisa pelo seu verdadeiro nome; tapam o sol com a peneira, mas na verdade especulam apenas *sobre eles próprios*, especulam até unicamente no *interesse do seu próprio instinto de felicidade*; não querem contudo admitir que só quebram a cabeça *acerca deles próprios*, e especulam na ilusão de estar a penetrar nos segredos de um ser diferente. O panteísmo *identifica o homem com a Natureza* — seja com os seus fenómenos sensíveis, seja com a sua essência separada — , o personalismo *isola-o e separa-o* da Natureza, transforma-o, a ele que é uma parte, num *todo*, num ser *absoluto por si mesmo*. Eis a diferença. Mas se quereis esclarecer estas coisas, então trocai a vossa antropologia *invertida e mística* a que chamais teologia pela *antropologia real*, e especulai à luz da consciência e da Natureza sobre a diferença ou identidade [200] da essência humana e da essência da Natureza. Vós próprios admitis que a essência do Deus panteísta não é senão a essência da Natureza. Porque quereis então ver o argueiro no

* Assim se explica porque é que falham ou têm de falhar todas as tentativas da teologia especulativa, e da filosofia de igual sentido, de chegar ao mundo partindo de Deus ou de derivar o mundo de Deus. Porque são falsas e invertidas desde a base, não sabem do que é que se trata propriamente na criação.

olho do vosso adversário e não notar a tranca nos vossos próprios olhos? Porque quereis fazer, no vosso caso, uma excepção a uma lei universal? Admiti então que também o vosso Deus pessoal não é senão a vossa própria essência pessoal, que, ao crerdes e demonstrardes o carácter supranatural e extranatural do vosso Deus, *não credes nem demonstrais senão o carácter supranatural e extranatural da vossa própria subjectividade.*

Como em tudo o mais, também na criação as determinações mistas, universais, metafísicas, ou até *panteístas*, escondem o princípio propriamente dito da criação. Mas basta estar atento às determinações mais precisas para se ficar convencido de que o princípio da criação nada é senão a autoconfirmação da subjectividade em oposição à Natureza. Deus produz o mundo *exterior* — o mundo começa por ser pensamento, plano, decisão, agora torna-se facto e, com isso, sai para fora de Deus como um objecto distinto dele, e autónomo, pelo menos relativamente. Mas do mesmo modo, a subjectividade em geral, que se distingue do mundo, que se capta como um ser distinto dele, põe fora dela o mundo como um ser diferente — este *pôr-fora-de-si* e o *distinguir-se-de-si* são um *único* acto. Na medida em que o mundo é posto *fora* de Deus, Deus é posto *por si mesmo*, é *distinguido* do mundo. O que é Deus senão a vossa essência subjectiva quando o mundo sai dela? * [201] O que se confessa com este facto senão o que se nega com palavras, a saber, que a essência divina é a essência da própria subjectividade? Quando a reflexão ardilosa

* Não se pode também aduzir, como prova contrária, a onnipresença de Deus, ou o ser de Deus em todas as coisas, ou o ser das coisas em Deus. Porque, mesmo não considerando o facto de que o futuro fim do mundo real exprime com suficiente clareza o facto de o mundo existir-fora-de-Deus, isto é, a sua não divindade, *só no homem* Deus se encontra de um modo especial; e só me sinto em casa, quando me sinto em casa de um modo *especial*. E a existência das coisas em Deus, onde não possui um sentido panteísta, que aqui desapareceu, é somente uma representação sem realidade e não exprime as convicções especiais da religião.

começa a actuar, a diferença entre *extra* e *intra* é certamente negada como finita e humana. Mas não se deve ceder à negação do entendimento, que é um puro equívoco e incompreensão da religião. Se for tomada a sério, destrói o fundamento da consciência religiosa, suprime a possibilidade, e mesmo o princípio da criação, porque apenas assenta na *realidade* desta diferença. Aliás, quando o pôr-fora-de-si não é tomado em sentido real, o efeito da criação e toda a majestade deste acto se perdem para o ânimo e para a fantasia. O que significa fazer, criar, produzir, senão tornar objectivo, sensível, algo que começa por ser apenas subjectivo e, nessa medida, invisível, não-existente, para que agora outros seres diferentes de mim o possam conhecer e disfrutar, senão pôr algo fora de mim, torná-lo diferente de mim? Onde não existe a realidade ou a possibilidade de algo fora-de-mim, não se pode falar [202] de fazer, de criar. Deus é eterno, mas o mundo surgiu; Deus existia quando o mundo ainda não existia; Deus não pode ser visto nem sentido, mas o mundo é sensível, material e, portanto, exterior a Deus; pois como existiriam em Deus o material enquanto tal, a massa, os materiais? O mundo está fora de Deus no mesmo sentido em que a árvore, o animal, o mundo em geral estão fora da minha representação, fora de mim mesmo — é um ser distinto da subjectividade. Só onde se aceita um tal pôr-fora-de-si, como no caso dos teólogos antigos, encontramos a doutrina não falsificada e sem mistura da consciência religiosa. Os teólogos especulativos, embora neguem o princípio do panteísmo, introduzem por sua vez determinações panteístas de toda a espécie, mas desse modo apenas trazem ao mundo uma criatura intolerável, absolutamente contraditória.

A criação do mundo nada mais exprime senão a subjectividade que confirma a sua própria realidade e infinitude através da consciência de que o mundo foi *criado*, de que é um *produto da vontade*, ou seja, uma existência *sem identidade, sem poder, nula*. O nada a partir do qual o mundo

foi produzido é o seu próprio nada. Ao dizeres que «o mundo foi feito a partir do nada», pensas o próprio mundo como nada, suprimes todas as barreiras da tua fantasia, do teu ânimo, da tua vontade; pois o mundo é a barreira da tua vontade e do teu ânimo; só o mundo oprime a tua subjectividade; ele é o único muro entre ti e Deus, a tua essência perfeita e bem-aventurada. Portanto, subjectivamente, negas [203] o mundo; pensas Deus apenas por ele, ou seja, a subjectividade absolutamente ilimitada, a subjectividade que se frui unicamente a si mesma, que não precisa do mundo, que nada sabe dos dolorosos vínculos da matéria. No mais íntimo fundo da tua alma queres que o mundo não exista, pois onde há mundo, há matéria, e onde há matéria há pressão e choque, espaço e tempo, limitação e necessidade. E contudo existe um mundo, uma matéria. Como te desembaraças desta contradição? Como arrancas o mundo dos teus sentidos, para que ele não te perturbe no delicioso sentimento da subjectividade ilimitada? Apenas fazendo do mundo um produto da vontade, atribuindo-lhe uma existência arbitrária que oscila constantemente entre ser e não-ser, atribuindo-lhe constantemente a aniquilação de sua existência presente. Sem dúvida que o mundo ou a matéria — pois não se podem separar — não podem ser explicados a partir do acto da criação; mas é um erro crasso colocar uma tal exigência na criação, pois na base dela está o seguinte pensamento: «não deve haver mundo, não deve haver matéria»; e, por isso, cada dia que passa, se espera impacientemente o seu fim. O mundo na sua verdade não existe de modo nenhum aqui; ele só é objecto como pressão e barreira da subjectividade; como poderia o mundo ser deduzido, fundado na sua verdade e realidade a partir de um princípio que nega o mundo?

Para conhecer o significado da criação — até agora desenvolvido —, considere-se apenas seriamente que de modo algum se trata da criação de ervas e animais, de água e terra, para os quais não existe Deus, mas apenas da criação de seres pessoais, de espíritos, como se costuma dizer. Deus é o

conceito ou *a ideia da personalidade enquanto pessoa*, [204] da subjectividade que existe em si mesma, separada do mundo, posta como essência e ser absoluto, do ser-para-si-mesmo sem carências, do eu sem tu. Mas porque o absoluto ser- apenas-para-si-mesmo contradiz o conceito da verdadeira vida, o conceito do amor, porque a subjectividade está por essência ligada à consciência de um tu, porque, pelo menos com o correr do tempo, a solidão não se pode preservar do sentimento do aborrecimento e da uniformidade, então progredir-se-á imediatamente da essência divina a uma outra essência consciente, ao conceito de personalidade, que se concentra inicialmente num único ser até se alargar a uma pluralidade de pessoas. * Se a pessoa é considerada fisicamente, como ser humano real, como ser *necessitado*, então ela só surge no termo do mundo físico, quando estão presentes as condições da sua existência. Mas se, pelo contrário, [205] o homem é pensado abstractamente, como pessoa, como acontece na especulação religiosa, então este atalho é eliminado; trata-se da dedução em linha recta da pessoa, ou seja, da autofundação, da derradeira autocomprovação da personalidade humana. É

* Eis o ponto em que a criação não representa para nós apenas a potência divina, mas também o amor divino. «Quia bonus est (Deus), sumus» [Nós existimos, porque Deus é bom] (Agostinho). No começo, antes do mundo, Deus existia só para ele. «*Ante omnia Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem; quia nihil extrinsecus praeter ipsum*» [Antes de todas as coisas, havia um só Deus e ele próprio era para si mesmo não só o mundo, mas também o espaço e ainda todas as coisas. Estava, todavia, só, porque nada existia fora dele] (Tertuliano). Mas não existe felicidade maior do que tornar os outros felizes, a felicidade reside no acto de comunicação. Ora, só a alegria, o amor, se comunicam. Por isso, o homem coloca como princípio do ser o amor que se comunica. «*Extasis boni non sinit ipsum manere in se ipso*» [O êxtase do bem não permite que Ele permaneça em si próprio] (Dionísio Aeropagita). Tudo o que é positivo *se funda apenas em si mesmo*. O amor divino é a *alegria de viver que se funda a si mesma, que se afirma a si mesma. O mais elevado sentimento de si da vida, a mais elevada alegria de viver é o amor*, o qual torna feliz. Deus é a felicidade da existência.

certo que a personalidade divina é distinguida de todas as maneiras possíveis da personalidade humana, a fim de mascarar a identidade de ambas; mas estas diferenças são, ou meramente fantásticas, ou meras certificações, reflexos que o facto da dedução mostra na sua nulidade. Todos os fundamentos positivos da criação se reduzem àquelas determinações e fundamentos que impõem ao eu a consciência da necessidade de um outro ser pessoal. Especulai tanto quanto quiserdes! Nunca conseguireis derivar de Deus a vossa personalidade, se não a tiverdes colocado previamente nele, se Deus não for já o conceito da vossa personalidade, da vossa própria essência subjectiva.

O SIGNIFICADO DA CRIAÇÃO NO JUDAÍSMO

A doutrina da criação é originária do judaísmo; é mesmo a doutrina característica, a doutrina fundamental da religião judaica. Mas o princípio que lhe está na base não é tanto o princípio da subjectividade quanto o do *egoísmo*. No seu significado característico, a doutrina da criação só surge naquele ponto de vista em que o homem submete, na prática, a Natureza apenas à sua vontade e necessidades e, por isso, [206] a degrada também, na sua faculdade de representar, ao estatuto de mera obra sem valor, de produto da vontade. Agora o homem *explica* a existência da Natureza, explicando-a e interpretando-a *a partir dele*, no seu sentido. A questão «de onde provém a Natureza ou o mundo?» pressupõe, no fundo, uma admiração pelo facto de ela existir, ou seja, pressupõe a questão «porque existe?». Mas esta admiração, esta questão só nasce onde o homem já se separou da Natureza e fez dela um mero objecto da vontade. O autor do *Livro da Sabedoria* diz com razão que «*devido ao espanto pela beleza do mundo, os pagãos não se poderiam ter elevado ao conceito do criador*». Para quem a Natureza é um objecto *belo*, ela aparece como *fim de si mesma*, tem em si mesma o fundamento da sua existência, e nele não nasce a questão de saber porque é que ela existe. O conceito de *Natureza* e de *divindade* identificam-se na sua consciência, na sua intuição do mundo. A Natureza que cai debaixo dos seus sentidos surgiu certamente, foi produzida, mas não foi criada no sentido próprio do termo, no sentido da religião, não é um produto arbitrário, não foi fabricada. E com

este ter-surgido ele não exprime nada de suspeito; o surgimento não envolve para ele nada de impuro, de profano; ele pensa os seus próprios Deuses como Deuses que surgiram. A força geradora é para ele a primeira força, por isso põe como fundamento da Natureza uma força da Natureza, uma força real, presente, que se confirma na sua intuição, que é fundamento da realidade. É assim que pensa o homem quando se relaciona estética ou teoricamente com o mundo — pois a intuição teórica é originariamente estética, a estética é a *prima philosophia* —, quando para ele o conceito [207] do mundo é o conceito do cosmos, da magnificência, da própria divindade. Só onde uma tal visão constituía o princípio fundamental podiam ser concebidos e expressos pensamentos como o de Anaxágoras, segundo o qual o homem teria nascido *para a contemplação do mundo*.* O ponto de vista da teoria é o ponto de vista da *harmonia* com o mundo. A actividade *subjectiva*, aquela na qual o homem se satisfaz e conserva *para si* um espaço livre, é neste caso apenas a imaginação sensível. Ao satisfazer-se, deixa ao mesmo tempo a Natureza existir e subsistir em paz, enquanto ele constrói os seus castelos no ar e as suas cosmogonias poéticas apenas a partir de *materiais naturais*. Em contrapartida, onde o homem se coloca apenas no ponto de vista prático e observa o mundo a partir dele, converte o próprio ponto de vista prático em ponto de vista teórico, cinde-se da Natureza, e faz dela a *mais humilde serva* do seu interesse egoísta, do seu egoísmo prático. A *expressão* teórica *desta intuição egoísta, prática*, para a qual a Natureza *em si e para si nada é*, é a seguinte: a Natureza ou o mundo é feito, criado, é o *produto* de uma *ordem*. Deus disse «faça-se o mundo», e o mundo fez-se, isto é, Deus ordenou «faça-se o

* Em Diógenes Laércio, liv. II, c. III, § 6, diz-se textualmente: «para contemplar o Sol, a Lua e o céu». Pensamentos semelhantes encontram-se em outros filósofos. Também os estóicos afirmavam: «Ipse autem homo ortus est ad *mundum contemplandum* et imitandum» [O homem nasceu para contemplar e imitar o mundo] (Cícero, *De natura Deorum*).

mundo», e sem demora ele aí estava de acordo com essa ordem.*

[208] Ora o *utilitarismo* é a intuição essencial do judaísmo. A fé numa providência divina particular é a fé característica do judaísmo, a fé na providência é a fé no milagre; mas a fé no milagre só existe onde a Natureza é vista apenas como um objecto do arbítrio, do egoísmo que usa justamente a Natureza apenas para fins arbitrários. ** A água subdivide-se ou aglomera-se como uma massa firme, o pó transforma-se em piolhos, o bastão numa serpente, o rio em sangue, a rocha numa fonte, no mesmo lugar há luz e trevas, o Sol ora segue calmamente o seu curso, ora desaparece. E todos estes fenómenos antinaturais acontecem para o *melhor* de Israel, acontecem pura e simplesmente por *ordem de Jeová*, que só se preocupa com Israel, não são mais do que o egoísmo personificado do povo israelita, com exclusão de todos os outros povos, a absoluta intolerância — o segredo do monoteísmo.

Os gregos contemplavam a Natureza com os sentidos teóricos; percebiam música celeste no curso harmonioso dos astros, viam a Natureza elevar-se da espuma do oceano na [209] figura de Vénus Anadiómena. Por seu lado, os israelitas

* «Hebraei Numen verbo quidquid videtur efficiens describunt et quasi *imperio* omnia creata tradunt, ut facilitatem in eo *quod vult* efficiendo, summamque ejus *in omnia potentiam* ostendant. Salmo 33, 6: Verbo Jehovah coeli facti sunt. Salmo 148, 5: Ille *jussit* eaque creata sunt» [Os hebreus, como se sabe, afirmam que a divindade tudo criou pelo verbo e que, por assim dizer, todas as coisas foram criadas por um poder supremo, para com ele mostrar facilidade e grande poder em tudo aquilo que quer realizar. Salmo 33,6: Os céus foram criados pela palavra do Senhor. Salmo 148,5: Ele ordenou e todas as coisas foram criadas.] (J. Clericus, *Mosis Prophetæ Libros quinque*. Genes. I, V. 3).

** «Quidquid est creatum, *δυναμει* tale est, ut possit *ex quocunque fieri quodlibet*, respectu *omnipotentiae* Dei et *misericordiae*» [Todas as coisas foram criadas de tal maneira que, a partir de cada uma delas, pode fazer-se aquilo que se quiser com o respeito pela onipotência e pela misericórdia de Deus.] (C. Peucer, *Commentarius de praecipuis divinationum generibus*. Servestæ, 1591, p. 81).

abriam à Natureza apenas os sentidos gástricos; só no paladar achavam gosto pela Natureza, só no consumo do maná reconheciam o seu Deus. «À tarde haveis de ter carne para *comer* e de manhã estareis *saciados de pão*, e *reconhecereis* que *eu sou o Senhor vosso Deus*.» * Comer é o acto mais solene, ou mesmo a iniciação à religião judaica. Ao comer, o israelita festeja e renova o acto da criação, ao comer, o homem declara a Natureza como um objecto *em si mesmo nulo*. Quando os setenta anciãos subiram a montanha com Moisés, aí «*viram Deus*, e *depois de o verem*, *beberam e comeram*.» ** No caso deles, a visão do ser supremo só estimulava o apetite. «E Jacob fez um voto e disse: Se Deus estiver comigo e me guardar no caminho que eu sigo, e me der *pão para comer*, e roupas para me vestir, e me conduzir de volta em paz até à casa do meu pai, então deve ser o *Senhor meu Deus*.» ***

O grego era estimulado pelas *humaniora*, as *artes liberales*, a filosofia; o israelita não ia além [210] do *estudo do pão da teologia*. Para o grego, a Natureza era um diamante; não se cansava de olhar o seu maravilhoso jogo de cores, as suas formas regulares, a sua clareza e transparência celestes; via nela o espelho do seu espírito, não perturbado por qualquer egoísmo prático; reconhecia na Natureza razão e espírito, olhava na sua profundidade — e por isso a Natureza era para ele eterna. Em suma, o grego contemplava a Natureza com os olhos do *mineralogista* entusiasmado, o judeu com os olhos do *comerciante de minerais* que conta os seus lucros.

Os judeus conservaram até aos dias de hoje a sua especificidade. O seu princípio, o seu Deus, é o princípio *prático* do mundo — o egoísmo, a saber, o *egoísmo na forma da religião*. O egoísmo é o Deus que não deixa que os seus

* Moisés II, c. 16, 12.

** Moisés II, 24, 10, 11. «Tantum abest», nota um exegeta, «ut mortui sint, ut contra convivium hilares celebrarent.» [Longe de terem ficado como mortos, contentes, celebraram uma refeição].

*** Moisés I, c. 28, 20.

servidores sucumbam. O egoísmo é essencialmente *monoteísta*, porque tem como fim uma única coisa — ele mesmo. O egoísmo recolhe, concentra o homem em si; dá-lhe um princípio de vida consistente, mas faz dele um homem teoricamente limitado, porque indiferente a tudo o que não se refira imediatamente ao seu próprio bem-estar. Por isso a *ciência* — tal como a arte — só surge do *politeísmo*, porque o politeísmo é o sentido aberto, sem inveja, para tudo quanto é belo e bom sem distinção, o sentido para o mundo, para o universo. Os gregos iam pelo mundo inteiro para alargar o seu círculo de visão; os judeus ainda hoje oram com a face virada para Jerusalém. Em suma, o egoísmo monoteísta roubou aos israelitas o livre impulso e sentido teórico. Salomão superava certamente «todos os filhos do Oriente» em entendimento e sabedoria e falava (dissertava, *agebat*) acerca «de árvores, desde o cedro do Líbano até ao hissopo que cresce nas rochas», e até de «animais, pássaros, répteis e peixes» (I Reis, 4, 30-34). [211] Mas Salomão não servia Jeová com todo o seu coração, Salomão prestava homenagem a Deuses e mulheres estranhos; Salomão tinha, portanto, sentido e gosto *politeísta*. O *sentido politeísta* é a *base da ciência*. O estudo da Natureza é, do ponto de vista de Jeová, *idolatria*, porque o investigador da Natureza mergulha no objecto por causa do objecto, dedica-lhe a sua adoração entusiástica e divina. Não há estudo verdadeiro, frutífero e produtivo sem entusiasmo. Um sujeito preguiçoso, indigno da ciência é aquele para quem o seu objecto não é o mais elevado e absoluto. *Sagrado* tem de ser para o homem aquilo que ele toma como objecto *essencial* da sua vida e do seu pensar. É hipocrisia toda a cientificidade ligada a uma religiosidade estranha ao seu objecto. Na ciência só é válida a *devoção científica* — a devoção pela ciência, a intenção de profundidade, de fidelidade, de sinceridade, de veracidade com a qual o homem produz o seu objecto.

Ora, este significado que a Natureza em geral tinha para os hebreus é idêntico ao significado da sua origem. No modo

como explico a génese de uma coisa explico indisfarçadamente a minha opinião, a minha atitude, acerca dela. Se penso acerca dela de forma desprezível, também penso sua origem como desprezível. Outrora, os homens derivavam os vermes e os insectos de cadáveres e outras coisas repugnantes. Mas não era por derivarem os vermes de uma origem tão pouco apetitosa que pensavam tão depreciativamente acerca deles. Era porque os consideravam assim que a sua essência lhes parecia tão desprezível e que pensavam a sua essência correspondente, a sua origem, como desprezível. A Natureza era para os judeus um simples meio para o fim do egoísmo, [212] um mero objecto da vontade. Mas o ideal, o ídolo da vontade egoísta é a vontade que domina sem limites, que não precisa de meios para alcançar o seu fim e realizar o seu objecto, que faz existir, imediatamente por si mesmo, tudo o que quer — é a mera vontade. É doloroso para o homem egoísta que a satisfação dos seus desejos e necessidades seja mediada, que exista para ele um fosso entre a realidade e o desejo, entre o fim na realidade e o fim na representação. Por isso, para sarar este sofrimento, para se libertar das barreiras da realidade, produz como sua essência verdadeira, como a sua essência suprema, aquela essência que produz o objecto através do simples «eu quero». Por consequência, para o hebreu, a Natureza, o mundo, era o produto de uma *palavra ditatorial, de um imperativo categórico, de um mágico decreto autoritário*.

Se algo não possui para mim qualquer significado teórico, se *não* é para mim *um ser* na teoria, então também não tenho para ele qualquer fundamento *teórico, positivo*. Com a *vontade*, apenas *confirmo* e *realizo* a sua *nulidade teórica*. O que desprezamos não é digno de um olhar. O que se olha, respeita-se. Contemplação é reconhecimento. O que se contempla, amarra com secretas forças de atracção, subjuga, pelo encanto que exerce sobre o olhar, o pecaminoso orgulho da vontade que quer submeter tudo só a si. O que impressiona o sentido teórico, a razão, subtrai-se ao domínio da vontade egoísta,

reage, gera resistência. O que o egoísmo ávido de extermínio votou à morte, traz a teoria, plena de amor, de novo à vida.

A tão mal compreendida eternidade da matéria e do mundo dos filósofos pagãos [213] significava que para eles a Natureza era uma *realidade teórica*.* Os pagãos eram idólatras, quer dizer, *contemplavam* a Natureza; limitavam-se a fazer o que os povos profundamente cristãos fazem hoje em dia quando investigam incansavelmente a Natureza como objecto da sua admiração. «Mas os pagãos até adoravam os objectos naturais.» Sem dúvida; só que a adoração é apenas a *forma infantil e religiosa da contemplação*. Contemplação e adoração não se distinguem de modo essencial. Eu humilho-me frente ao que contemplo, sacrifico-lhe o que tenho de mais esplêndido — o meu coração, a minha inteligência. Também o investigador da Natureza cai de joelhos face a ela, quando retira, mesmo com perigo de vida, um líquen, um insecto, uma pedra das profundidades da Natureza, para o glorificar à luz da contemplação e o eternizar no memorial da Humanidade científica. *O estudo da Natureza é culto da Natureza*, e o *culto dos Deuses* é somente a *primeira contemplação da Natureza* pelo homem; pois a religião não é senão a primeira contemplação da Natureza e autocontemplação do homem, e por isso é infantil, popular, envergonhada, não-livre. Pelo contrário, os hebreus elevaram-se do culto dos Deuses ao culto de Deus, da criatura à intuição do *creator*, isto é, elevaram-se da *intuição teórica* da Natureza, que encantava os idólatras, à intuição puramente prática que submete a Natureza apenas aos fins do egoísmo. «Que também tu levantes os teus olhos para o céu e vejas o Sol e a Lua e as estrelas, o inteiro exército celeste que o Senhor teu Deus te deu (isto é, doou, *largitus est*) e caias, e adores e sirvas todos os povos debaixo [214] do céu.»** Portanto, só na *insondável profundidade* e poder do

* Como se sabe, foram vários os que pensaram desta maneira (ver, por exemplo, Aristóteles, *De coelo*, L. I, c. 10). Mas a sua diferença é subordinada, já que o próprio ser criador é para eles um ser mais ou menos cósmico.

** Deuterónimo, c. 4, 19.

egoísmo hebraico é que a criação a partir do nada, como um mero acto imperativo, tem a sua origem.

Por este motivo, a criação a partir do nada não é um objecto da filosofia — pelo menos não o é de um modo diferente do que foi aqui apresentado —, pois ela corta pela raiz toda a verdadeira especulação, não oferece nenhum ponto de apoio ao pensador, à teoria; é para a teoria uma doutrina sem base, apanhada no ar, que apenas comprova o utilitarismo, o egoísmo, que nada contém, nada exprime senão a *ordem* de transformar a Natureza, não num objecto do pensar, da contemplação, mas do prazer interesseiro. Mas, claro que quanto mais vazia para a filosofia natural, tanto mais profundo é o seu significado «especulativo»; precisamente porque não possui qualquer base teórica, deixa à especulação um infinito espaço de manobra para a mais arbitrária e inconsistente sofística.

Acontece na história dos dogmas e das especulações o que acontece na história dos Estados. Usos e instituições primitivos continuam a arrastar-se depois de terem perdido há muito o seu sentido. O que existiu uma vez não quer perder o direito de existir para sempre; o que um dia foi bom quer continuar a ser bom para todos os tempos [215]. Atrás vêm então os sofistas, os que especulam e falam do sentido *profundo*, porque já não conhecem o sentido verdadeiro.* Também a especulação religiosa considera os dogmas desgarrados do contexto apenas no qual têm sentido; não os reduz criticamente à sua verdadeira origem interna, converte antes o secundário em primitivo e o primitivo em secundário. Deus é para ela o primeiro, o homem o segundo. E assim se inverte a ordem natural das coisas! O primeiro é precisamente o homem, o

* Mas, naturalmente, só na religião absoluta, pois no caso das outras religiões sublinha-se o absurdo e o ridículo de representações e usos que nos são estranhos e desconhecidos no seu sentido e finalidade originários. E, no entanto, a veneração da urina da vaca pelos persas e indianos, para obterem o perdão dos pecados, não é de facto mais ridícula do que a veneração do pente ou de uma fimbria da saia da mãe de Deus.

segundo a essência *objectivada* do homem: Deus. Só em tempos mais tardios, quando a religião já se tornou carne e sangue, se pode dizer «tal Deus, tal homem», embora esta frase exprima sempre uma tautologia. Mas na origem é diferente, e só na origem se pode conhecer algo na sua verdadeira essência. *Primeiro, o homem criou Deus à sua imagem*, e só depois este Deus criou por sua vez o homem à sua imagem. Isto confirma-se sobretudo pelo curso do desenvolvimento da religião israelita. Daí a proposição da mediocridade teológica, segundo a qual a revelação de Deus segue os mesmos passos que o desenvolvimento da Humanidade. Naturalmente! Pois a revelação de Deus nada é senão a revelação, o autodesdobramento da essência humana. Não foi do *creator* que surgiu o egoísmo *supranaturalista* dos judeus, mas, inversamente, aquele que surgiu a partir deste. Na criação, [216] o israelita justifica por assim dizer o seu egoísmo perante o tribunal da sua razão.

É sem dúvida fácil de entender que, como homem, o israelita não podia, até por motivos práticos, subtrair-se à intuição teórica e à admiração da Natureza. Mas quando celebrava o poderio e grandeza da Natureza, apenas celebrava o poderio e grandeza de Jeová. E este poderio de Jeová mostrou-se sobretudo nas obras milagrosas que fez em prol de Israel. Ao celebrar este poderio, o israelita refere-se, em última análise, apenas a ele próprio; celebra a grandeza da Natureza com o mesmo interesse com o qual o vencedor engrandece a força do seu adversário, para fazer crescer a sua auto-estima e celebrar a sua fama. Grande e poderosa é a Natureza que Jeová fez, mas ainda mais poderosa e grandiosa é a auto-estima de Israel. Por ele, pára o Sol, por ele, segundo Filon, a terra treme ao anúncio da lei; em suma, por ele a Natureza inteira modifica a sua essência. «*Toda a criatura, qualquer que seja a sua espécie, volta a transformar-se a uma ordem tua, daquele a quem ela serve, para que os teus filhos sejam poupados.*»*

* Sabedoria 19, 6.

Segundo Filon, Deus concedeu a Moisés poder sobre toda a Natureza. Cada elemento obedece-lhe como ao senhor da Natureza.* A necessidade de Israel é a lei universal todo-poderosa, a *necessidade de Israel o destino do mundo*. Jeová é a consciência que Israel tem da santidade e necessidade da sua existência — uma necessidade frente à qual o ser da Natureza, o ser de outros povos se desvanecem em nada —, Jeová é a *salus populi*, a salvação de Israel à qual tem de ser sacrificado tudo o que se encontra no caminho, Jeová é o sentimento de si exclusivo, monárquico, o fogo da ira aniquiladora nos olhos ardentes de vingança e extermínio de Israel, em suma, Jeová é o eu de Israel que se considera como o fim último e o senhor da Natureza. O israelita [217] celebra no poder da Natureza o poder de Jeová, e no poder de Jeová o poder da própria consciência de si. «Louvado seja Deus! É um *Deus* que nos ajuda, um Deus *que é a nossa salvação*.» «Jeová, Deus, é a *minha força*.» «Deus *obedece* mesmo à *palavra* do herói (Josué), pois o próprio Jeová combatia por Israel.» «Jeová é o *Deus da guerra*!» * *

Embora com o decorrer do tempo, o conceito de Jeová se tenha alargado em certas mentes isoladas e o seu amor, segundo o autor do Livro de Jonas, se tenha estendido aos homens em geral, este facto não pertence apenas à característica essencial da religião israelita. O Deus dos pais ao qual se ligam as mais fiéis recordações, o antigo *Deus histórico*, continua a ser a base de uma religião.***

* Veja-se Gfrörer, *Philo*.

** Segundo Herder.

*** Note-se ainda que admirar *na Natureza* (embora não *na consciência* dos israelitas) o poder e a glória de Deus em geral, tal como a de Jeová, não é, na verdade, senão admirar o poder e a glória da Natureza (ver a este respeito, L. Feuerbach, *Pierre Bayle*, pp. 25-29). Mas está fora do nosso plano demonstrar isto formalmente, já que aqui nos limitamos ao cristianismo, ou seja, à adoração de Deus *no homem* («*Deum colimus per Christum*» [Amamos Deus por causa de Cristo], Tertuliano, *Apologia adversus gentes*, c. 21). Todavia, o *principio* desta demonstração também já foi expresso no presente livro.

A OMNIPOTÊNCIA DO ÂNIMO OU O SEGREDO DA ORAÇÃO

Israel é a definição histórica da natureza específica da consciência religiosa, só que em Israel esta consciência ainda se encontrava presa na barreira de um interesse particular, [218] o interesse nacional. Basta-nos, por isso, deixar cair esta barreira, para termos a religião cristã. O judaísmo é o *cristianismo mundano*, o cristianismo o *judaísmo espiritual*. A religião cristã é a religião judaica purificada do egoísmo nacional, mas é, sem dúvida, por sua vez, uma religião nova, uma outra religião; pois cada reforma, cada depuração produz, sobretudo nas coisas religiosas, onde mesmo o insignificante tem significado, uma alteração essencial. Para o judeu, o israelita era o mediador, o vínculo entre Deus e homem; na sua relação com Jeová, referia-se a si como israelita; o próprio Jeová não era senão a identidade, a consciência de si de Israel objectivada como essência absoluta, a consciência nacional, a lei universal, o centro da política. * Se deixarmos cair a barreira da consciência nacional, teremos em vez do israelita — o *homem*. Tal como o israelita objectivava em Jeová a sua essência nacional, assim o cristão objectivava em Deus a sua essência humana, subjectivamente-humana, liberta da barreira da nacionalidade. Tal como Israel converteu as necessidades e os males da sua existência em lei do mundo, tal como

* «A maior parte da poesia hebraica, que se considera muitas vezes como *espiritual*, é *política*» (Herder).

divinizou nestas necessidades a sua própria vingança política, assim o cristão converteu as necessidades do ânimo humano em poderes absolutos e leis do mundo. Os milagres do cristianismo, que o caracterizam tão essencialmente quanto os do Antigo Testamento caracterizam o judaísmo, não têm decerto como objecto o bem de uma nação, mas o *bem do homem* —, e naturalmente, apenas do cristão, pois o cristianismo só reconhecia [219] o homem sob a condição, sob a *limitação* de ser cristão, em contradição com o coração verdadeiro, universalmente humano; mas desta limitação funesta só falaremos mais adiante. O cristianismo espiritualizou o *egoísmo* do judaísmo como *subjectividade* — se bem que, no seio do cristianismo, esta subjectividade se tenha voltado a manifestar, como no caso do herrnhutianismo, como puro egoísmo — e a exigência de uma *felicidade terrena*, que é o objectivo da religião judaica, se tenha transformado na aspiração da *felicidade celeste*, o objectivo do cristianismo.

O conceito mais elevado, o Deus de uma comunidade política, de um povo cuja política se afirma na *forma da religião*, é a *lei*, a consciência da lei como um poder absoluto e divino; o conceito mais elevado, o Deus do ânimo não mundano, apolítico do homem, é o *amor* — o amor que sacrifica ao amado todos os tesouros e glórias no céu e na terra, o amor que tem por *lei* o *desejo* do amado e cujo poder é o poder ilimitado da fantasia, a actividade milagrosa do intellecto.

Deus é o amor que satisfaz os nossos desejos, as necessidades do nosso ânimo — ele é mesmo o *desejo* do coração *feito realidade*, o desejo elevado à certeza do seu cumprimento, da sua realidade, a certeza indubitável frente à qual nenhuma contradição do entendimento, nenhuma objecção da experiência e do mundo exterior podem subsistir. A certeza é para o homem o poder supremo; o que para ele é certo, é para ele o existente, o divino. *Deus é o amor*, e esta expressão, a mais elevada do cristianismo, é apenas a

expressão da *certeza de si* do *ânimo humano*, a expressão da certeza do seu poder como único poder que *existe*, ou seja, como *poder absoluto* e *divino*, a expressão da certeza de que os desejos íntimos do coração do homem [220] têm validade e realidade objectiva, de que não há *nenhuma barreira, nenhuma opposição positiva ao ânimo humano*, de que o mundo inteiro com toda a sua glória e esplendor *nada é em comparação com ele*. Deus é o amor — quer dizer, *o ânimo é o Deus* do homem, é mesmo Deus sem mais, a essência absoluta. Deus é a essência do ânimo que se objectiva, o *ânimo livre de barreiras, puro* —, Deus é o optativo do coração humano transformado no tempo finito, no «é» certo e santo, a omnipotência sem restrições do sentimento, a oração que se atende a si mesma, *o ânimo que se percebe a si mesmo*, o eco das nossas dores. A dor tem de se manifestar; sem querer, o artista pega no alaúde para exalar nos sons as suas próprias dores. Ao perceber a sua dor, ao objectivá-la, liberta-se dela, alivia o peso que oprime o seu coração, comunicando-o, fazendo da sua dor uma essência universal. Mas a Natureza não escuta as queixas do homem, é impassível face aos seus sofrimentos. Por isso, o homem vira as costas à Natureza, aos objectos visíveis em geral, vira-se para dentro, para encontrar aí, escondido e protegido dos poderes insensíveis, o atendimento para os seus sofrimentos. Aí exprime os segredos que o oprimem, [221] aí alivia o coração oprimido. *Este alívio do coração*, este segredo que se *confessa*, esta dor da alma que se exterioriza, é *Deus*. Deus é uma lágrima do amor derramada no mais profundo segredo sobre a miséria humana. «*Deus é um suspiro inexprimível* colocado no fundo da alma» — esta expressão * é a mais admirável, a mais profunda e verdadeira da mística cristã.

A essência mais profunda da religião revela-se no seu acto mais simples — a *oração* — um acto que diz infinitamente

* Sebastian Franck von Wörd, *Teutsche Apophthegmata*, ed. de J. W. Zingref.

mais, ou pelo menos tanto, do que o dogma da encarnação, embora a especulação religiosa considere este como o maior dos mistérios. Não decerto a oração antes e depois das refeições, essa oração egoísta que faz engordar, mas a oração dolorosa, a oração do amor inconsolável, a oração que exprime o poder do coração que faz sucumbir o homem, a oração que começa no desespero e termina na beatitude.

Na oração, o homem fala a Deus tratando-o por tu; declara portanto em voz alta e abertamente Deus como o seu *alter ego*; confessa a Deus, como ao ser mais próximo e mais íntimo, os seus pensamentos *mais secretos*, os seus desejos mais íntimos, que noutras situações se envergonha de exprimir em voz alta. Mas exprime estes desejos com a confiança, *com a certeza*, de que serão cumpridos. Como se poderia dirigir a um ser que não tivesse ouvidos para os seus lamentos? O que é então a oração senão o *desejo do coração*, expresso *com a confiança de que será cumprido* * ? Qual a essência [222] que cumpre estes desejos senão o *ânimo humano* que dá ouvidos a si mesmo, que *se atende a si mesmo* e que *se afirma* sem objecção e sem réplica? O homem que não tira da cabeça aquela representação do mundo segundo a qual tudo é mediado, que cada efeito tem a sua causa natural, que cada desejo só será cumprido se for

* Seria uma frágil objecção dizer que Deus só satisfaz *aqueles* desejos ou *aqueles* pedidos feitos em seu nome ou no interesse da Igreja de Cristo, numa palavra, apenas os desejos que coincidem com a sua vontade; ora a *vontade de Deus* é justamente a *vontade do homem*, ou melhor: Deus tem o *poder*, o homem a *vontade*; Deus torna o homem feliz, mas o homem quer ser feliz. Um desejo isolado, este ou aquele desejo, pode decerto não ser atendido; mas isso não tem importância, desde que seja aceite o género, a tendência essencial. O devoto cujo pedido não foi atendido por Deus consola-se com a ideia de que o seu cumprimento não teria sido vantajoso para ele. «Nulla igitur modo vota aut preces sunt irritae aut infrugiferae et recte dicitur, in petitione rerum corporalium aliquando Deum exaudire nos, non ad voluntatem nostram, sed *ad salutem*» [As preces ou votos, de modo algum são inúteis ou improdutivos, e com razão se diz que, no pedido das coisas materiais, por vezes, Deus ouve-nos, não para satisfazer a nossa vontade, mas a nossa salvação.] («Oratio de precatone» 3, in *Declamationes Melanchthonis*. T. III).

transformado num fim e se forem utilizados os meios adequados, um tal homem não reza — apenas trabalha; transforma os desejos alcançáveis em fins da actividade real, e os restantes desejos, que reconhece como subjectivos, nega-os ou observa-os como desejos apenas subjectivos, piedosos. Numa palavra, limita o seu ser, condiciona-o ao mundo do qual se pensa como membro e limita os seus desejos pela representação da lei da necessidade. Na oração, pelo contrário, o homem exclui de si o mundo e com ele todas as ideias de mediação, de dependência, de triste necessidade; converte os seus desejos, os assuntos do coração, em objectos da essência independente, onnipotente, absoluta, isto é, *afirma-os de modo ilimitado*. Deus é a *palavra «sim»* do ânimo humano — e a oração [223] a confiança incondicional do ânimo humano na *absoluta identidade do subjectivo e objectivo*, a certeza de que o poder do coração é maior do que o poder da Natureza, de que as *necessidades do coração* são a *necessidade absoluta*, o destino do mundo. *A oração altera o curso da Natureza*, determina Deus a produzir um efeito que está *em contradição com as leis da Natureza*. *A oração é a relação absoluta do coração humano consigo mesmo, com a sua própria essência* — na oração o homem esquece que existe uma barreira para os seus desejos e é feliz nesse esquecimento.

A oração é a *autodivisão* do homem em *dois seres* — um diálogo do homem consigo mesmo, com o seu coração. Faz parte da eficácia da oração que ela seja pronunciada em voz alta, com clareza e insistência. É sem querer que a oração brota dos lábios — a pressão do coração quebra a fechadura da boca. Mas a oração em voz alta é apenas a oração que revela a sua essência: mesmo que não seja pronunciada, a oração é essencialmente *discurso* — a palavra latina «*oratio*» tem os dois significados; na oração, o homem exprime-se sem reservas sobre aquilo que o pressiona, sobre o que em geral o afecta; objectiva o seu coração — e daí a sua força moral. A concentração é, segundo se diz, a condição da oração. Mas é

mais do que uma condição: a oração é ela mesma concentração, eliminação de todas as representações que distraem, de todas as influências perturbadoras do exterior, recolhimento em si mesmo, para se relacionar apenas com a sua própria essência. Só uma oração confiante, sincera, cordial, íntima e interior ajuda, segundo se diz, mas esta ajuda reside na própria oração. Como sempre acontece na religião, o *subjectivo*, o *secundário*, o *subordinado* é a *prima causa*, a própria *coisa objectiva* [224] — e também neste caso as propriedades subjectivas são a essência objectiva da própria oração.*

Seria uma visão muitíssimo superficial da oração ver-se nela apenas uma expressão do sentimento de dependência. Sem dúvida que ela exprime um tal sentimento, mas de *dependência do homem em relação ao seu coração, aos seus sentimentos*. Quem apenas se sente dependente não abre a sua boca para orar; o sentimento de dependência tira-lhe o prazer e a coragem de orar, porque o sentimento de dependência é sentimento de necessidade. A oração radica antes na confiança incondicional da subjectividade que não se preocupa com qualquer necessidade, na confiança de que os seus assuntos são objecto da essência absoluta, de que a essência onipotente e

* Por *razões subjectivas*, a oração *colectiva* pode mais do que a oração solitária. Estar em conjunto eleva a força do ânimo, faz crescer o sentimento de si. O que não se pode *sozinho*, pode-se *com outros*. Sentimento solitário é sentimento de limitação, sentimento comunitário é sentimento de liberdade. Por isso os homens se juntam quando são ameaçados pelas forças da Natureza. «*Multorum preces impossibile est, ut non impetrent, inquit Ambrosius ... Sanctae orationis fervor quanto inter plures collectior, tanto ardet diutius ac intensius cor Divinum penetrat. Negatur singularitati, quod conceditur charitati*» [«É impossível que as preces de muitos não sejam atendidas», diz Ambrósio... O fervor da santa oração quanto mais recolhido for no meio de um grande número de pessoas, tanto mais tempo resplandece e mais intensamente penetra no coração divino. Nega-se a um só aquilo que se concede à caridade.] (*Sacra Historia de gentis hebraice ortu*. P. Paul Mezger. Aug. Vind., 1700, pp. 668, 669).

infinita do pai dos homens é uma essência *participativa, afectuosa e que ama*, portanto, de que as sensações mais caras e sagradas ao homem são realidades divinas. A criança não se sente dependente do [225] pai *enquanto pai*, tem antes nele o sentimento da sua força, a consciência do seu valor, a garantia da sua existência, a certeza do cumprimento dos seus desejos; é sobre o pai que cai o peso das preocupações; o filho, pelo contrário, vive despreocupado e feliz, confiante no pai, o seu anjo da guarda vivo que só quer o bem e a felicidade do filho. O pai faz do filho o fim, e de si mesmo o meio da sua existência. A criança que pede ao pai alguma coisa não se lhe dirige como a um ser autónomo, distinto dele, como a um senhor ou a uma pessoa em geral, mas dirige-se-lhe *na medida em que* o sabe *dependente, determinado* pelos seus *sentimentos paternais*, pelo *amor* pelo seu filho.* O pedido é apenas uma expressão do *poder* que a criança exerce sobre o pai — se é que é legítimo usar aqui o termo «poder», uma vez que o poder da criança não é senão o *poder do próprio coração paterno*. A língua tem a mesma forma para pedir e mandar — o imperativo. O *pedido* é o *imperativo do amor*. E o imperativo do amor tem infinitamente mais poder do que o do despotismo. O amor não manda, só precisa de dar a entender, baixinho, os seus desejos, para ter imediatamente a certeza de que serão cumpridos; o déspota tem de colocar poder no tom de voz, para converter outros seres que lhe são indiferentes em executores dos seus desejos. O imperativo do amor actua com força electromagnética, o do despotismo com a força mecânica de um telégrafo de madeira. Na oração, a expressão mais íntima de Deus é a palavra «*pai*» — e a mais íntima, porque o homem dirige-se à essência absoluta como sua; a palavra «*pai*» é justamente a expressão [226] da identidade mais íntima e

* Os conceitos de sentimento de dependência, de onipotência, de oração e de amor são desenvolvidos de maneira excelente em [Friedrich Feuerbach], *Theantropos. Eine Reihe von Aphorismen*, Zurique, 1838, um livro que merece ser lido.

mais intensa, *aquela* expressão na qual se encontra imediatamente a *caução* dos meus desejos, a *garantia* da minha salvação. A onnipotência à qual o homem se dirige na oração não é senão a *omnipotência da bondade*, que, para salvar o homem, torna possível mesmo o impossível — não é na verdade senão a *omnipotência do coração*, do *sentimento*, que rompe todas as barreiras do entendimento, que sobrevoa todos os limites da Natureza e que quer que *nada mais exista senão sentimento*, que *não exista nada que contradiga o coração*. A fé na onnipotência é a fé na irrealidade do mundo exterior, da objectividade — a fé na realidade absoluta do ânimo. A *essência da onnipotência* nada exprime senão a *essência do ânimo*. A onnipotência é o poder frente ao qual não existe nem subsiste nenhuma lei, nenhuma determinação, mas este poder é justamente o ânimo, que sente cada determinação e cada lei como barreira e, por isso, as suprime. A onnipotência apenas *executa e realiza a vontade mais íntima do ânimo*. Na oração, o homem dirige-se à onnipotência da bondade — o que significa: *na oração o homem adora o seu próprio coração*, intui a essência do seu ânimo como a essência absoluta.

O SEGREDO DA FÉ — O SEGREDO DO MILAGRE

A fé no poder da oração — e só onde se atribuiu à oração um poder, um poder objectivo, é que a oração é ainda uma *verdade* [227] *religiosa* — é idêntica à fé no poder do milagre, e a fé no poder do milagre idêntica à essência da fé em geral. Só a fé reza, só a oração da fé tem força. Mas a fé não é senão a *confiança na realidade do que é subjectivo, por opposição* às barreiras, isto é, às leis da Natureza e da razão, quer dizer, da razão natural. O objecto específico da fé é, pois, o *milagre* — *fé é fé no milagre, milagre e fé são absolutamente inseparáveis*. O que *objectivamente* é o milagre ou a força do milagre, é *subjectivamente* a fé — o milagre é a face exterior da fé, a fé a alma interior do milagre —, a *fé é o milagre do espirito*, o milagre do ânimo que só se torna objectivo no milagre exterior. *À fé nada é impossível*, e só o milagre realiza esta *omnipotência da fé*. O milagre é somente um exemplo sensível do que a fé é capaz. O carácter ilimitado e sobrenatural da subjectividade, a excessividade do sentimento — a transcendência — é, portanto, a essência da fé. A fé só se refere a coisas que objectivam a realidade [228] do ânimo humano, dos desejos humanos, em contradição com as barreiras, isto é, com as *leis* da Natureza e da razão. * A fé

* «Talis quippe homo est, qui *simul est Deus*, qui *contra conditiones corporis humani*, clausas fores penetravit, *omnibus Euclidean demonstrationibus contemptis*, qui lapidem sepulchralem transivit, *Aristotele longum valere jussu*, qui aquis marinis non aliter ac terrae solo inambulavit,

liberta os desejos da subjectividade dos vínculos da razão natural, concede o que Natureza e razão negam, por isso torna o homem *feliz*, porque satisfaz os seus desejos mais subjectivos. E não há dúvida que perturbe a verdadeira fé. A dúvida só nasce onde eu saio de mim mesmo e ultrapasso os limites da minha subjectividade, onde concedo realidade e direito de voto também ao outro fora de mim, distinto de mim, onde me sei como um ser subjectivo, quer dizer, *limitado*, e procuro alargar os meus limites por meio do outro fora de mim. Mas na fé desvaneceu-se o próprio *princípio da dúvida*, pois para ela o *subjectivo* é precisamente considerado em si e para si *como o objectivo, o próprio absoluto*. A fé não é justamente senão a *fé na realidade absoluta da subjectividade*. Para ela, a realidade grosseira não tem qualquer existência, o real é para ela o irreal; como se poderia encontrar aqui o *audiat et altera pars*? A fé [230] *não se limita pela representação de um mundo, de um universo, de uma necessidade*. Para a fé *só existe Deus*, isto é, a *subjectividade livre de barreiras*. Onde *cresce* a fé no homem, aí o *mundo está em declínio*, já declinou mesmo. A crença no *declínio real* deste mundo *que contradiz os desejos cristãos*, num declínio que é *iminente e presente ao ânimo*, é por isso um fenómeno da *essência mais íntima* da fé cristã, é uma crença que *não pode ser separada* do restante conteúdo da fé cristã e com cuja supressão o cristianismo positivo e verdadeiro é suprimido e

omnibus philosophis neglectis» [De que espécie é esse homem que, sendo simultaneamente Deus, e contrariamente às limitações do corpo humano e a todas as demonstrações de Euclides, atravessou as portas fechadas? Que, ultrapassando a palavra de Aristóteles, passou para além do túmulo e, desprezando todos os filósofos, não se passeia de modo diferente sobre o mar, do que anda na terra?] (N. Frischlini, *Phasma*, Act. III, Cena III). Veja-se a este respeito também o Apêndice. É por isso um arbitrio imperdoável desvalorizar, como faz a teologia especulativa, o milagre, como sendo algo de exterior à fé. Sem dúvida que, enquanto tal, o milagre exterior e fático é apenas uma manifestação, mas uma manifestação da essência mais intrínseca da fé.

negado. * A essência da fé, que se pode confirmar através de todos os seus objectos até ao mais especial, é a seguinte: o que o homem *deseja, existe* — ele *deseja* [231] ser imortal, logo, *é* imortal; *deseja* que exista um ser que *é capaz de tudo o que é impossível à Natureza e à razão*, logo, um tal ser existe; *deseja* que exista um mundo que corresponda aos desejos do ânimo, um mundo da *subjectividade ilimitada*, isto é, do sentimento não perturbado e da felicidade não interrompida; mas *apesar de tudo*, porque existe um mundo que é a antítese deste mundo subjectivo, então esse mundo *tem de desaparecer* — e desaparecer tão necessariamente quanto permanece necessariamente um Deus, a essência absoluta da subjectividade. Fé, amor e esperança são a trindade cristã. A esperança refere-se ao cumprimento das promessas, dos desejos que *ainda não* foram *satisfeitos* mas que *hão-de sê-lo*; o amor ao ser que faz e *satisfaz* as promessas; a fé às promessas e desejos que *já* foram *satisfeitos*, que são *factos históricos*.

O milagre é um objecto essencial do cristianismo, um conteúdo essencial da fé. Mas o que é o milagre? *Um desejo sobrenatural realizado* — ou então não é nada. O apóstolo Paulo serve-se do exemplo de Abraão para explicar a essência da fé cristã. Abraão nunca poderia esperar ter descendentes por meios naturais. Todavia, Jeová prometeu-lhos, por uma graça especial. E Abraão acreditava, apesar da natureza. Por isso, tal fé foi-lhe concedida como um acto de justiça, como um mérito; pois é precisa muita força da subjectividade para aceitar como certa uma coisa que contradiz a experiência, pelo

* Esta crença é tão essencial à Bíblia que *não a podemos compreender sem ela*. A passagem de Pedro 2. 3, 8 não nega, como se depreende de todo o capítulo, o iminente declínio, pois para o Senhor 1000 anos são como um dia, mas também um dia como 1000 anos, e por isso o mundo pode já não existir amanhã. Que em geral na Bíblia se espere e profetize um fim do mundo *muito próximo*, embora o dia e a hora não sejam determinados, só um *mentiroso* ou um *cego* o podem negar. Veja-se a este propósito, também os escritos de Lützelberger.

menos a experiência racional e conforme à lei. Mas qual era então o objecto desta promessa divina? A descendência: o objecto de um desejo humano. E em que acreditava Abraão quando acreditava em Jeová? Num ser que tudo [232] pode, que é capaz de satisfazer todos os desejos humanos. «*Haverá alguma coisa impossível ao Senhor?*» *

Mas porque havemos de retroceder até Abraão? Temos muito mais próximo de nós exemplos mais convincentes. O milagre dá de comer aos famintos, cura cegos de nascença, surdos, coxos, livra dos perigos de vida, a pedido dos seus parentes concede vida mesmo a mortos. Satisfaz, portanto, desejos humanos — *desejos* que são *transcendentes, sobrenaturais*, nem sempre *em si mesmos*, como é o desejo de dar vida aos mortos, mas *na medida* em que apelam ao poder milagroso, à ajuda milagrosa. Mas o milagre distingue-se do modo de satisfazer desejos e necessidades humanas pela via natural e racional, ao satisfazer os desejos dos homens de um modo que *corresponde à essência do desejo*, do modo mais desejável. O desejo não está preso a nenhuma barreira, a nenhuma lei. É impaciente, quer ser cumprido sem demora, instantaneamente. E vêde! tão rápido como o desejo, é o milagre! A força milagrosa realiza os desejos humanos *instantaneamente*, de *um só golpe*, *sem qualquer impedimento*. Que doentes sejam curados, não é milagre, mas que sejam curados imediatamente por um *mero decreto*, eis o segredo do milagre. Não é pelo *produto* ou pelo *objecto* que a força milagrosa produz — se a força milagrosa realizasse algo de absolutamente novo, nunca visto, jamais imaginado, até impensável, mostrar-se-ia de facto como uma actividade *essencialmente diferente* e ao mesmo tempo *objectiva* —, é só pelo *modus*, pela *maneira* como o faz, que a actividade milagrosa se distingue da actividade da Natureza e da razão.

* Moisés I. 18, 14.

Só que a actividade que por essência, pelo conteúdo, é sensível e natural e apenas é *sobrenatural e supra-sensível* pelo *modus*, tal actividade é apenas a fantasia ou [233] imaginação. O *poder do milagre* não é por isso senão o *poder da imaginação*.

A actividade milagrosa é uma actividade finalizada. As saudades do Lázaro morto, o desejo dos seus parentes de o voltarem a possuir, constituíram o móbil da ressurreição milagrosa — e o próprio facto em si mesmo, a satisfação desse desejo, o fim. É certo que o milagre aconteceu ao mesmo tempo «*em honra de Deus*, para que o filho de Deus fosse assim honrado», mas as irmãs de Lázaro que mandaram chamar o Senhor com estas palavras «Vê, aquele que amaste jaz doente», e as *lágrimas* que Jesus derramou reivindicam ao mesmo tempo para o milagre uma origem e uma finalidade humanas. O sentido é o seguinte: para *aquele* poder que até faz ressuscitar os mortos não há desejo humano que não possa ser satisfeito. A actividade finalizada descreve, como se sabe, um círculo: no fim volta ao princípio. Mas a actividade milagrosa distingue-se da vulgar realização do fim ao realizar um fim *sem meios*, ao [234] estabelecer a *unidade imediata do desejo e do cumprimento*, por consequência, ao descrever um círculo, *não em linha curva* mas em linha recta, na linha mais curta. Um círculo em linha recta, eis o sentido e o símbolo matemático do milagre. Que ridículo seria querer construir um círculo em linha recta, que ridículo querer deduzir filosoficamente o milagre. O milagre é sem sentido, é impensável para a razão, tão impensável quanto um ferro de madeira, um círculo sem circunferência. Antes de discutir se é possível que um milagre aconteça, que se mostre a possibilidade de saber se o milagre, isto é, o *impensável pode ser pensado*.

A possibilidade de pensar o milagre proporciona ao homem a ilusão de que o milagre pode ser representado como um dado *dos sentidos* e, deste modo, o homem ilude a sua razão pela contradição que se instala entre representações sensíveis. Por exemplo, o milagre da transformação da água

em vinho significa na verdade que água é vinho; não significa senão a identidade de dois predicados ou sujeitos absolutamente contraditórios, pois na mão do milagreiro não há *qualquer diferença* entre as duas substâncias; a transformação é apenas a manifestação sensível da identidade de coisas que se contradizem. Mas a transformação oculta a contradição, porque se introduz nela a representação natural da *alteração*. Só que não se trata de uma transformação gradual, por assim dizer *orgânica*, mas de uma transformação absoluta, sem matéria — uma pura *creatio ex nihilo*. No acto milagroso, misterioso e fatídico, no acto que faz do milagre um *milagre*, a água deixa subitamente de se distinguir do vinho — o que equivale a dizer que o ferro é madeira ou que é um ferro de madeira.

O acto milagroso — e o milagre é apenas um acto fugaz — não é por isso um acto pensável, pois suprime o princípio [235] da pensabilidade, mas também não é um objecto dos sentidos, um objecto da experiência real ou apenas possível. Sem dúvida que a água é objecto dos sentidos, e também o vinho; sem dúvida que vejo agora água e em seguida vinho; mas o próprio *milagre* que transforma subitamente esta água em vinho, porque não é um processo natural mas algo que acontece sem nada que o tenha precedido, sem *modus*, sem meio nem maneira, não é objecto de nenhuma experiência real ou apenas possível. O milagre é uma *coisa da imaginação* — por isso é tão *reconfortante* para o ânimo, pois a fantasia é a única actividade adequada ao ânimo subjectivo, porque remove todas as barreiras, todas as leis que prejudicam o ânimo, e torna objectiva ao homem a satisfação imediata e absolutamente ilimitada dos seus desejos mais subjectivos.* O conforto do ânimo é a propriedade

* Decerto que esta satisfação — uma observação que aliás é óbvia — é limitada na medida em que está ligada à religião, à fé em Deus. Mas esta limitação *não* é na verdade *uma* limitação, pois o próprio Deus é a essência ilimitada do ânimo humano, absolutamente satisfeita, saciada em si mesma.

essencial do milagre. É certo que o milagre também causa uma impressão sublime, aterradora, ao manifestar um poder frente ao qual nada subsiste — o poder da fantasia. Mas esta impressão reside apenas no acto transitório — a impressão essencial que fica é reconfortante. No momento em que o morto querido é ressuscitado, os parentes e amigos que o rodeavam assustam-se decerto com a força onipotente e extraordinária que transforma os mortos em vivos: mas no preciso momento — pois os efeitos do poder miraculoso são muitíssimo rápidos — [236] em que ele ressuscita, em que o milagre está consumado, os parentes caem nos braços do ressuscitado e conduzem-no por entre choros de alegria para casa, para aí celebrarem uma festa acolhedora. *É do ânimo que provém o milagre, é ao ânimo que ele retorna.* Mesmo ao ser narrado, não nega a sua origem. A única narração adequada é aquela que reconforta. Quem não haveria de reconhecer na narrativa da ressurreição de Lázaro o maior dos milagres, o tom agradável e reconfortante das lendas? * Mas o milagre é reconfortante precisamente apenas porque, como já se disse, satisfaz os desejos do homem, sem trabalho, sem esforço. O trabalho é desagradável, descrente, racionalista, porque nele o homem faz depender a sua existência da actividade finalizada, que é por sua vez mediada pelo conceito de mundo objectivo. Mas o ânimo não se preocupa com o mundo objectivo, não sai dele nem o ultrapassa; é feliz em si mesmo. Falta ao ânimo o elemento da cultura, o princípio nórdico da auto-exteriorização. Os apóstolos e evangelistas não eram homens cientificamente cultivados. A cultura em geral não é senão a elevação do indivíduo acima da sua subjectividade até à

* As lendas do catolicismo — e, naturalmente, apenas as melhores, as que são verdadeiramente reconfortantes — são por assim dizer apenas o eco do som fundamental que já é dominante nesta narração neotestamentária. — Poder-se-ia também definir o milagre justamente como o *humor religioso*. O catolicismo desenvolveu particularmente o milagre a partir deste seu lado humorístico.

contemplação universal e objectiva, até à contemplação do mundo. Os apóstolos eram homens do povo, e o povo vive apenas em si, no ânimo; por isso o cristianismo triunfou sobre os povos. *Vox populi vox dei.* Teria o cristianismo triunfado sobre um filósofo, um historiador, um poeta da época clássica? Os filósofos que se submeteram ao cristianismo eram filósofos fracos, maus. Todos aqueles, [237] que ainda possuíam em si espírito clássico foram hostis, ou pelo menos indiferentes, ao cristianismo. O declínio da cultura coincidiu com o triunfo do cristianismo. O espírito clássico, o espírito da cultura é o espírito que se autolimita pelas leis — não certamente as leis arbitrárias e finitas, mas as verdadeiras, válidas em si e por si mesmas —, que se limita pela *necessidade*, pela *verdade da natureza das coisas* que determina o sentimento e a fantasia, numa palavra, pelo espírito *objectivo*. Com o cristianismo, no lugar deste espírito colocou-se o princípio da subjectividade ilimitada, desmedida, excessiva, sobrenatural — o princípio que na sua essência mais íntima é o oposto do princípio da ciência e da cultura. * Com o cristianismo, o homem perdeu [238] o sentido e a capacidade de se identificar com a

* Cultura no sentido em que aqui é tomado. «Cultura mundana» seria a expressão correcta, se no uso da língua não tivesse ganho um significado vulgar e superficial. — Muiíssimo característico do cristianismo — e uma demonstração popular do que foi dito — é o facto de só a linguagem da Bíblia, não a de um Sófocles ou de um Platão, portanto, só a linguagem *indeterminada e sem lei* do ânimo, não a linguagem da *arte* e da *filosofia*, ter sido considerada e sê-lo ainda hoje no cristianismo como a linguagem, a revelação do espírito divino. — Mas não foram muitos Padres da Igreja, como por exemplo, Tertuliano, Clemente de Alexandria, Jerónimo, Orígenes, pessoas muito eruditas? Não lhes devemos muitos conhecimentos da Antiguidade pagã? Quem o negará? Mas existe algum amigo ou defensor do pietismo que colecione e cite os tratadinhos dos pietistas para os prostituir? Tudo depende do espírito científico. Mas eles — dir-se-á — não podiam possuir esse espírito, devido aos limites da época histórica. É certo; mas também não podiam possuí-lo devido ao seu *princípio básico*. — Quando os Concílios exigem conhecimentos aos eclesiásticos, entendem naturalmente sempre e apenas conhecimentos eclesiásticos ou teológicos.

Natureza, com o universo. Enquanto o cristianismo era *verdadeiro, não hipócrita, não falsificado, sem compromissos*, enquanto o cristianismo era uma *verdade viva, prática*, aconteciam milagres *de verdade*, e aconteciam necessariamente, pois a fé em milagres mortos, históricos, passados, é ela mesma uma fé morta, é o *primeiro passo para a descrença*, ou melhor, a primeira maneira, e por isso tímida, não verdadeira, não livre, de abrir caminho à descrença no milagre. Mas onde acontecem milagres, todas as figuras determinadas se fundem na nuvem da fantasia e do ânimo; o mundo e a realidade são nada, só a essência milagrosa, do ânimo, ou seja, *subjectiva* é a essência *objectiva* e real.

Para o simples homem de ânimo, a imaginação é imediatamente, sem que ele queira ou saiba, a suprema actividade que o domina, tal como a actividade suprema, a actividade de Deus, é a actividade criadora. O seu ânimo é para ele uma verdade e realidade imediata, e tal como o ânimo é para ele real — é para ele o mais real, o mais essencial; não pode abstrair do seu ânimo, não pode ultrapassá-lo — tão real é para ele a imaginação. A fantasia ou imaginação (que aqui não se distinguem, embora sejam diferentes) não é para ele objecto como é para nós, homens de entendimento, que a distinguimos como intuição *subjectiva* da intuição *objectiva*; ela *coincide imediatamente* com ele próprio, com o seu ânimo, e ao coincidir com *sua essência* é a sua própria intuição *essencial*, *objectiva*, necessária. Para nós, a fantasia é decerto [239] uma actividade *arbitrária*, mas onde o homem não recebeu em si o princípio da cultura, da intuição do mundo, onde apenas vive e se move no seu ânimo, aí a fantasia é uma actividade imediata, necessária.

A explicação do milagre a partir do ânimo e da fantasia é tida hoje em dia por muitos como superficial. Mas imaginem-se aqueles tempos em que se ainda se acreditava em milagres vivos, presentes, em que a realidade das coisas fora de nós não era ainda um consagrado artigo de fé; tempos em

que os homens viviam tão separados da contemplação do mundo que esperavam diariamente o seu declínio, em que viviam ainda na perspectiva enebriante e na esperança do céu, por isso, na imaginação — o céu pode ser aquilo que se quiser, mas para eles, enquanto estavam na terra, existia apenas na sua imaginação; tempos em que esta *imaginação não era imaginação* mas verdade, e era até a verdade eterna, a única existente, não era apenas um *meio de consolo* ineficaz e ocioso, mas um *princípio moral prático que determinava as acções*, ao qual os homens sacrificavam com alegria a vida real, o mundo real com todas as suas glórias; pense-se bem nisto, e é preciso ser-se de facto muito superficial para se considerar como superficial a génese psicológica. Não serve de nada objectar que estes milagres aconteceram ou devem ter acontecido à vista de grandes ajuntamentos; que ninguém estava em si, que todos estavam cheios de representações e sensações exaltadas, sobrenaturais; que a todos animava a mesma fé, a mesma esperança, a mesma fantasia. Mas quem desconhece que também há sonhos comuns ou semelhantes, visões comuns ou semelhantes, especialmente quando indivíduos dominados pelo ânimo, limitados em si e a si mesmos, se encontram estreitamente unidos? Seja o que se quiser. Se a explicação do milagre a partir do ânimo e da fantasia é superficial, então a culpa da superficialidade não recai sobre quem o explica, mas sobre o próprio objecto — o milagre; [240] porque, examinado com atenção, o milagre nada mais exprime do que o poder mágico da fantasia que cumpre sem contradição todos os desejos do coração.

O SEGREDO DA RESSURREIÇÃO E DO NASCIMENTO SOBRENATURAL

Ser reconfortante é uma qualidade, válida não apenas para os milagres práticos, onde é uma qualidade óbvia, visto que se trata de milagres que se referem imediatamente ao bem-estar, ao desejo do indivíduo humano, mas também para os milagres teóricos ou propriamente dogmáticos. É o caso do milagre da ressurreição e do nascimento sobrenatural.

O homem, pelo menos na situação de bem-estar, tem o desejo de não morrer. Este desejo é originariamente idêntico ao instinto de autoconservação. Aquilo que vive quer afirmar-se, quer viver e, por consequência, não quer morrer. Este desejo, que é inicialmente negativo, torna-se posteriormente na reflexão e no ânimo, pela pressão da vida e particularmente da vida política e civil, num desejo positivo, no desejo de uma vida após a morte, e bem entendido, de uma vida melhor. Mas neste desejo está já implícito o desejo de que esta esperança se torne numa certeza. Ora, a razão é incapaz de cumprir esta esperança. Por isso se afirmou que todas as provas da imortalidade são insuficientes, ou mesmo, que, por si mesma, a razão não pode de modo nenhum conhecê-la e muito menos demonstrá-la. E com fundamento: a razão apenas fornece provas *universais*, não me pode dar a *certeza* da minha sobrevivência *pessoal*, [241] e é precisamente esta certeza que se exige. Mas de tal certeza faz parte uma garantia pessoal

imediatamente, uma confirmação efectiva. Esta só me pode ser dada pelo facto de um morto, de cuja morte estávamos previamente seguros, ressuscitar do túmulo, e tanto mais quanto não se trata de um morto qualquer, mas de alguém que é o modelo dos outros, de modo que a sua ressurreição é também o modelo, a garantia da ressurreição dos outros. A ressurreição de Cristo é, por isso, a *realização do desejo* do homem de possuir uma *certeza imediata* da sua *sobrevivência pessoal* após a morte — é a imortalidade pessoal que se tornou num facto sensível, indubitável.

Para os filósofos pagãos, na questão da imortalidade não estava em causa o interesse pela personalidade. Tratava-se apenas da *natureza* da alma, do espírito, do princípio da vida. Na ideia da imortalidade do princípio da vida não se encontra de modo algum a ideia, quanto mais a certeza, da imortalidade pessoal. Por isso, os Antigos se exprimem de modo tão impreciso, tão contraditório, tão duvidoso sobre este assunto. Os cristãos, pelo contrário, na certeza indubitável de que os desejos pessoais do seu ânimo seriam cumpridos, isto é, na certeza da essência divina do seu ânimo, da sua personalidade, da verdade e inviolabilidade dos seus sentimentos subjectivos, transformaram o que para os Antigos tinha o estatuto de um *problema teórico* num *facto imediato*, e o que era uma *questão teórica*, em *si mesma livre*, numa *questão vinculativa para a consciência*, cuja negação equivalia ao crime de lesa majestade do ateísmo. [242] Quem nega a ressurreição, nega a ressurreição de Cristo; quem nega a ressurreição de Cristo, nega Cristo; mas quem nega Cristo, nega Deus. Deste modo, o cristianismo «espiritual» fez de uma coisa espiritual uma coisa sem espírito! Para os cristãos, a imortalidade da razão, do espírito era demasiado abstracta e negativa; os cristãos só tomavam a peito a imortalidade pessoal, do ânimo; mas a garantia desta só se encontra na ressurreição da carne. A ressurreição da carne é o triunfo supremo do cristianismo sobre a sublime, embora abstracta, espiritualidade e

objectividade dos Antigos. Por isso a ressurreição não podia de modo nenhum entrar na cabeça dos pagãos.

Mas assim como a ressurreição, o fim da história sagrada — uma história que não possui o significado de uma narrativa, mas da própria verdade — é um desejo realizado, também o é o seu começo, o nascimento sobrenatural, se bem que não se refira a um interesse pessoal imediato, mas mais a um sentimento subjectivo particular.

Quanto mais o homem se afasta da Natureza, mais subjectiva, quer dizer, mais sobrenatural ou antinatural se torna a sua visão do mundo, maior é medo que tem da Natureza ou, pelo menos, de certas coisas e processos naturais que desagradam à sua fantasia e o afectam com repugnância. Sem dúvida que o homem livre e objectivo encontra [243] na Natureza o asqueroso e o repugnante, mas compreende-o como uma consequência natural e inevitável e, ao compreendê-lo, ultrapassa os seus sentimentos como sendo sentimentos apenas subjectivos e não verdadeiros. Em contrapartida, o homem subjectivo, que vive fixado apenas no ânimo e na fantasia, insurge-se contra tais coisas com uma aversão particular. Possui os olhos daquele infeliz, que mesmo na mais bela flor só reparava nos «pequenos bichos pretos» que corriam por cima dela, e uma tal percepção ensombrava o prazer de ver a flor. Ora o homem subjectivo converte os seus sentimentos em critério daquilo que *deve ser*. O que não lhe agrada, o que ofende o seu ânimo transcendente, sobrenatural ou antinatural, *não deve existir*. Mas se o que lhe agrada não pode existir sem o que lhe desagrada — o homem subjectivo não se rege pelas leis enfadonhas da lógica e da física, mas pelo arbítrio da fantasia —, rejeita numa coisa o que é desagradável, mas conserva o agradável. Agrada-lhe sem dúvida a virgem pura e imaculada, e também lhe agrada a mãe, no entanto, apenas a mãe que não sofre incomodidades, a mãe que já traz o filho nos braços.

Na essência mais íntima do seu espírito, da sua fé, a virgindade é em si e por si mesma o conceito supremo, a

cornucópia dos seus sentimentos e representações sobrenaturais, o sentimento personificado da sua honra e vergonha frente à natureza vulgar. * Mas ao mesmo tempo nasce também no seu peito [244] um sentimento *natural*, o sentimento misericordioso do amor maternal. Que fazer nesta angústia, neste conflito entre um sentimento natural e um sentimento sobrenatural ou antinatural? O supranaturalista tem de ligar os dois, conciliar num só sujeito dois predicados que se excluem reciprocamente. ** Oh, mas que profusão de sentimentos reconfortantes, cheios de graça, supra-sensivelmente-sensíveis se encontra nesta ligação!

É aqui que temos a chave para resolver a contradição do catolicismo, para o qual são santos, ora o casamento, ora o celibato. A *contradição dogmática* da mãe virgem ou da virgem-mãe só aqui se realizou como uma *contradição prática*. Todavia, esta ligação miraculosa da virgindade e da maternidade, que contradiz a natureza e a razão [245] mas que corresponde excelentemente ao ânimo e à fantasia, não é um

* «Tantum denique abest incesti cupido, ut nonnullis rubori sit etiam pudica conjunctio» [De tal modo está afastado o desejo de incesto, que alguns também chegam a ter vergonha de uma união conjugal honesta.] (Minucius Felix, *Octavianus*, c. 31). O Padre Gil era tão extraordinariamente casto, que não conhecia a face de nenhuma mulher e até tinha medo de tocar o seu próprio corpo, «se quoque ipsum attingere, quodammodo horrebat» [de certo modo receava também tocar-se a si próprio.] O Padre Coton tinha a este respeito um olfacto tão fino, que ao aproximar-se de pessoas não castas sentia um mau cheiro insuportável (Bayle, *Dictionnaire*, art. Mariana. Rem. C.). Mas o princípio supremo e divino desta delicadeza hiperfísica é a virgem Maria; por isso é chamada entre os católicos: *Virginum gloria*, *Virginitatis corona*, *Virginitatis typus et forma puritatis*, *Virginum vexillifera*, *Virginitatis magistra*, *Virginum prima*, *Virginitatis primiceria* [Glória das donzelas, Coroa da virgindade, imagem da virgindade e ideal de pureza, porta-estandarte das donzelas, mestra da virgindade, a primeira das donzelas e a primeira na virgindade].

** «Salve sancta parens, enixa puerpera Regem, *Gaudia matris habens cum Virginitatis honore*» [Salve mãe santa, que deste à luz um Rei, aliando a alegria de mãe à honra da virgindade] (*Theologia scholastica*, Mezger, T. IV, p. 132).

produto do catolicismo; encontra-se já no papel ambíguo que o casamento desempenha na Bíblia, sobretudo no sentido que lhe é atribuído pelo apóstolo Paulo. A doutrina da procriação e da concepção sobrenatural de Cristo é uma doutrina *essencial* do cristianismo, uma doutrina que exprime a sua intrínseca essência dogmática, que assenta no mesmo fundamento que todos os restantes milagres e artigos de fé. Tal como os cristãos se escandalizavam com a morte, que o filósofo, o cientista da Natureza, o homem livre e objectivo em geral reconheciam como uma necessidade natural, ou se escandalizavam em geral com os limites da Natureza — que para o ânimo são barreiras, mas que para a razão são leis racionais — e que por isso as eliminavam através do poder da actividade milagrosa, tinham igualmente de se escandalizar com o processo natural da procriação e negá-lo através do poder do milagre. E tal como a ressurreição, também o nascimento sobrenatural é proveitoso para todos, claro está para os crentes; a concepção de Maria, não sendo maculada pelo esperma masculino que constitui o efectivo contágio do pecado original, foi o primeiro acto de purificação da Humanidade pecadora e maculada por natureza. E porque só o *theanthropos* não estava manchado pelo pecado original, só ele, o puro, podia purificar a Humanidade aos olhos de Deus, para os quais o processo natural da procriação era abominável, visto que ele próprio nada é senão o *ânimo sobrenatural*.

Mesmo os protestantes ortodoxos, tão áridos e arbitrariamente críticos, consideravam ainda a concepção de Deus pela virgem como um grande mistério da fé, digno de veneração e de espanto, santo, sobrenatural.* Mas entre os protestantes, que reduziam e limitavam o cristão apenas à fé mas que na vida o deixavam ser homem, este mistério *já não* tinha um significado *prático*, mas apenas *dogmático*. [246]

* Ver, por exemplo, J. D. Winckler, *Philologemata Lactantia sacra*. Brunswick, 1754, pp. 247-254.

Não deixaram que o prazer do casamento se perdesse com este mistério. Entre os católicos, sobretudo entre os antigos cristãos incondicionais e não críticos, o que era um *mistério da fé* era também um *mistério da vida, da moral*. * A moral católica é cristã, mística, a moral protestante era já desde o início *racionalista*. A moral protestante é e foi uma mistura carnal do cristão com o homem — com o homem natural, político, civil, social, ou como se lhe queira chamar para o distinguir do cristão —, a moral católica conservava no seu coração o segredo da virgindade imaculada. A moral católica era a *mater dolorosa*, a moral protestante uma dona de casa bem nutrida e cheia de filhos. O protestantismo é desde a origem a contradição entre *fé* e *vida*. O que não acontece com o catolicismo. Os princípios sobrenaturais da fé eram para ele ao mesmo tempo *princípios morais sobrenaturais*. E porque, entre os protestantes, o mistério da *virgo deipara* só era válido na teoria, ou melhor na dogmática, mas já não *in praxi*, afirmavam que nunca seria excessiva a precaução e discrição sobre tal assunto, que não se deveria fazer dele um objecto da *especulação*. O que se nega na prática já não tem verdadeira razão de ser e existência no homem, é apenas um fantasma da representação. Por isso se esconde, se oculta ao entendimento. Os fantasmas não suportam a luz do dia.

[247] Mesmo aquela representação posterior da fé — já enunciada aliás numa carta a São Bernardo, que ele todavia rejeita, segundo a qual também Maria teria sido concebida sem pecado original — não é de modo algum «*admirável opinião da escola*», como Ranke lhe chama na sua *História da Reforma*. Provém antes da consequência natural e de uma atitude de piedade e reconhecimento pela mãe de Deus. Quem fez o milagre de conceber Deus, tem de ter uma origem e essência milagrosa, divina. Como poderia Maria ter tido a

* Ver a este propósito também *Über Philosophie und Christentum*, de L. Feuerbach.

honra de ser agraciada pelo espírito santo, se não tivesse sido previamente purificada desde a origem? Poderia o espírito santo habitar um corpo manchado pelo pecado original? Se não achais espantoso o princípio do cristianismo, o nascimento santo e miraculoso do salvador — oh! então também não deveis achar espantosas as consequências ingênuas, simples e comezinhas do catolicismo!

O SEGREDO DO CRISTO CRISTÃO OU DO DEUS PESSOAL

Os dogmas fundamentais do cristianismo são desejos do coração realizados — a essência do cristianismo é a essência do ânimo. É mais reconfortante ser passivo do que agir, mais reconfortante ser redimido e libertado por um outro do que libertar-se a si mesmo, mais reconfortante fazer depender a sua salvação de uma pessoa do que da força da espontaneidade, mais reconfortante pôr um objecto do amor em vez do objecto do esforço, mais reconfortante saber-se amado por Deus do que amar-se a si mesmo com o amor de si simples, natural e inato a todos os seres, mais reconfortante espelhar-se nos olhos resplandecentes de amor de um outro ser pessoal do que [248] olhar-se no espelho côncavo do próprio eu ou na profundidade fria do tranquilo oceano da Natureza; é em geral mais reconfortante deixar-se afectar pelo *seu próprio ânimo como se fosse um outro ser*, mas que é *no fundo o mesmo*, do que determinar-se a si mesmo pela razão. O ânimo é em geral o *casus obliquus* do eu, o eu *no acusativo*. O Eu de Fichte é desprovido de ânimo, porque o acusativo é igual ao nominativo, porque é indeclinável. Mas o ânimo é o eu *afectado por si mesmo*, afectado *por si como se o fosse por um ser diferente* — o eu *passivo*. O ânimo transforma o activo no homem num passivo, e o passivo num activo. Para o ânimo, o que pensa é o pensado, o pensado o que pensa. O ânimo é de natureza sonhadora e por isso não conhece nada de mais bem-aventurado e de mais profundo do que o sonho. Mas o que é o sonho? A

inversão da consciência acordada. No sonho, o agente é o paciente, o paciente o agente; no sonho tomo as minhas auto-afecções por afecções do exterior, os movimentos do ânimo por acontecimentos, as minhas representações e sensações por seres que existem de verdade fora mim, sou o paciente da minha acção. O sonho refracta os raios de luz — daí o seu encanto indescritível. É o mesmo eu, o mesmo ser, tanto no sonho como na vigília; a única diferença está em que na vigília o eu *se afecta a si mesmo*, enquanto que no sonho *é afectado* por si mesmo como se o fosse por um outro ser. *Eu penso-me* — é sem ânimo, racionalista; *sou pensado por Deus* e penso-me apenas enquanto pensado por Deus — é pleno de ânimo, religioso. O ânimo é o sonho de olhos abertos, a religião o sonho da consciência [249] acordada, o sonho a chave para os segredos da religião.

A lei suprema do ânimo é a unidade imediata da vontade e do facto, do desejo e da realidade. Quem cumpre esta lei é o redentor. Tal como o milagre exterior, em oposição à actividade natural, realiza imediatamente as necessidades e desejos físicos do homem, assim o redentor, o salvador, o homem-Deus, em oposição à espontaneidade moral do homem natural ou racionalista, satisfaz imediatamente as necessidades e desejos morais interiores, ao excluir por seu lado o homem da actividade de mediação. O que desejas, já está consumado. Queres ganhar e merecer a salvação. Mas não és capaz — quer dizer, na verdade, *não precisas*. O que queres agora fazer, já aconteceu. Tens apenas de te comportar *passivamente*, apenas precisas de acreditar, de fruir. Queres tornar-te favorável a Deus, aplacar a sua ira, ter paz na tua consciência. Mas esta paz já existe — é o mediador, o homem-Deus; ele é a tua consciência tranquilizada, a consumação da lei e, com ela, a consumação do teu próprio desejo e aspiração.

Porém, agora já não é a lei, mas aquele *que a cumpre*, que é o modelo, o critério, a lei da tua vida. Quem cumpre a lei anula a lei. A lei só tem autoridade, validade face ao que é

ilegal. Mas quem cumpre perfeitamente a lei, diz à lei: o que tu queres, quero-o por mim mesmo e aquilo que tu te limitas a ordenar confirmo eu pela acção; a minha vida é a lei verdadeira, a lei [250] viva. Quem cumpre a lei coloca-se necessariamente em lugar da lei, sem dúvida como uma nova lei, uma lei cujo jugo é doce e suave. Então, em vez da lei imperativa, põe-se a *si mesmo* como um *exemplo*, como um *objecto do amor*, do espanto e da emulação — e torna-se assim o *redentor* do pecado. A lei não me dá a força para cumprir a lei; não! Como é cruel! Limita-se a ordenar, sem se preocupar se eu a *posso* cumprir e *como* a *devo* cumprir, abandona-me desamparado e abandonado a mim mesmo. Mas quem me ilumina com o seu exemplo, toma-me nos seus braços, comunica-me a sua própria força. A lei não é capaz de resistir ao pecado, mas o exemplo faz *milagres*. A lei é morta, mas o exemplo anima, entusiasma, arrasta sem-querer o homem consigo. A lei só fala ao entendimento e opõe-se directamente aos instintos, o exemplo, pelo contrário, adapta-se a um instinto sensível poderoso — ao instinto involuntário de imitação. O exemplo actua sobre o ânimo e a fantasia. Em suma, o exemplo tem forças mágicas, quer dizer, sensíveis, pois a força de atracção involuntária é uma propriedade essencial, tal como em geral a matéria e, em particular, a sensibilidade.

Os Antigos afirmavam que, se fosse possível ver a virtude ou que se ela se deixasse ver, conquistaria e atrairia todos os homens pela sua beleza. Os cristãos foram tão felizes que viram também este desejo ser realizado. Os pagãos tinham uma lei não escrita, os judeus uma lei escrita, os cristãos um exemplo, um modelo, uma lei visível, pessoalmente viva, feita carne, uma lei humana. Daí a alegria, sobretudo dos primeiros cristãos — daí a fama do cristianismo de que só ele teria e daria a força para resistir aos pecados. E esta fama não deve ser-lhe retirada. Deve-se contudo observar que a força do exemplo virtuoso [251] não é tanto o poder da virtude quanto o *poder do exemplo* em geral, tal como o poder da música

religiosa não é o poder da religião mas o da música*; e que a imagem da virtude tem certamente como efeito acções virtuosas, mas sem as intenções e os móveis da virtude. Mas, diversamente do poder da lei ao qual reduzimos a oposição entre lei e Cristo, este sentido simples e verdadeiro da força redentora e reconciliadora do exemplo não esgota de modo algum totalmente o sentido da redenção e reconciliação religiosa ou dogmática. Aqui tudo se reduz à força pessoal daquele admirável ser mediador, que não é nem só Deus nem só homem, mas um homem que ao mesmo tempo é Deus, e um Deus que ao mesmo tempo é homem e que, por isso, só pode ser compreendido em conexão com [252] o significado do milagre.** O milagre é a realização do desejo que o homem tem de ser livre das condições, limitações e leis às quais se liga, segundo a razão e a natureza, a satisfação das necessidades físicas; o salvador milagroso é a realização do desejo do ânimo de ser livre das *leis* da moral, isto é, das condições às quais a virtude está ligada *por natureza*, a realização do desejo de ser redimido do mal moral instantaneamente, imediatamente, por um acto de magia, isto é, de modo absolutamente

* Neste aspecto, é interessante a confissão de *Agostinho*. «Ita fluctuo inter periculum voluptatis et experimentum salubritatis: magisque adducor ... cantandi consuetudinem approbare in ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis assurgat. Tamen cum mihi accidit, ut nos amplius *cantus*, quam *res quae canitur* moveat, poenaliter me peccare confiteor.» [Assim, estou indeciso entre o perigo da volúpia e a vivência do bem-estar físico, e cada vez mais me inclino... a aprovar o hábito de cantar na igreja, para que, pelo deleite do ouvido, o espírito mais humilde se eleve até ao sentimento da piedade. Todavia, quando acontece que o canto me emociona mais do que aquilo que se canta, confesso que pequei de um modo que merece punição.] (*Confissões*, L. X, c. 33).

** É certo que os teólogos restringiam a expressão μέσος, μεσότης *medius, mediator*, apenas ao *munus* e *officium* de Cristo. Todavia, na sua substância, natureza humana e natureza divina ligam-se de modo místico, isto é, admirável. (Ver a este respeito o Apêndice!). Como teria ele podido receber este ofício mediador, se não fosse por natureza um ser intermédio?

subjectivo, conforme ao ânimo. A suprema fruição de si da subjectividade, a suprema certeza de si do homem em geral é a de que Deus age *por ele*, sofre *por ele*, se sacrifica *por ele*.

[253] Que a força milagrosa coincida com o conceito do ser mediador demonstra-se, mesmo historicamente, pelo facto de o milagre do Antigo Testamento, a legislação, a providência, em suma, todos os elementos que constituem a essência da religião, já terem sido colocados, e mesmo antes do cristianismo, na sabedoria divina, no *logos*. A divindade à qual o próprio *logos* foi por sua vez ligado é apenas a consciência da razão, é uma ideia metafísica abstracta, não é um ser nem uma pessoa; só com o *logos* começa a religião. Em Filon, este *logos* ainda paira no ar, entre céu e terra, é ora um abstracto, ora um concreto, ou seja, há em Filon uma oscilação entre o filósofo e o israelita religioso, entre o elemento positivo da religião e a ideia metafísica, mas de um modo tal que mesmo o elemento metafísico é para ele um elemento mais ou menos fantástico. Só no cristianismo é que este *logos* atingiu perfeita consistência, e o abstracto se tornou decididamente num concreto, isto é, a religião concentrou-se exclusivamente *naquele* elemento, *naquele* objecto que funda a sua diferença essencial. [254] O *logos* é a essência personificada da religião, o *logos* é, portanto, a essência do cristianismo. A Igreja demonstrou neste caso um grande tacto, ao insistir na unidade essencial do *logos* (Cristo) com Deus. * Em Paulo, a subordinação de Cristo a Deus era apenas um resíduo da cultura judaico-alexandrina, em todo o caso apenas uma subordinação teórica, sem significado prático no que diz

* «*Negas ergo Deum, si non omnia filio, quae Dei sunt, deferuntur. Cum enim dixerit: omnia quae pater habet mea sunt, cur tu non omnia quae divinae naturae sunt etiam in filio confiteris?*» [Negas a Deus, se pensares que todas as coisas que pertencem a Deus não se encontram no Filho, pois se Ele próprio afirmou — todas as coisas que o Pai possui são minhas — por que razão tu também não reconheces no Filho aquilo que pertence à natureza divina?] (Ambrósio, *De Fide ad Gratianum*, L. III, c. 7).

respeito ao tema essencial, ao texto propriamente religioso da sua vida. Numa palavra, só o *logos* é Deus no sentido da religião, o Deus revelado, real. Por isso, se Deus for determinado como essência do ânimo, só no *logos* é que o ânimo tem a sua verdade plena.

Deus enquanto Deus é o ânimo ainda fechado, oculto; só Cristo é o *ânimo ou coração patente, aberto, que se objectiva*. É aliás evidente que também neste caso — pois é isto que constitui precisamente a essência da religião — este coração que se revela é intuído como um ser diferente, autônomo; mas em referência a Deus enquanto Deus, relativamente, só em Cristo é que o ânimo está *perfeitamente certo e seguro de si mesmo, para além de qualquer dúvida acerca da veracidade e divindade da sua própria essência*; porque Cristo nada recusa ao ânimo, satisfaz todos os seus pedidos. Em Deus o ânimo silencia ainda o que lhe vai no coração, limita-se a suspirar; mas em Cristo exprime-se perfeitamente, nada mais reserva para si. O suspiro é o [255] desejo ainda medroso; exprime-se mais lamentando que aquilo que deseja *não* existe do que declarando aberta e positivamente aquilo que pretende; no suspiro, o ânimo ainda duvida da legitimidade dos seus desejos. Mas em Cristo toda a angústia da alma se desvaneceu; ele é o suspiro que se transformou no canto de vitória do seu cumprimento, a certeza do ânimo que exulta face à verdade e realidade dos seus desejos ocultos em Deus, o triunfo efectivo sobre a morte, sobre todo o poder do mundo e da Natureza, é a ressurreição não apenas esperada mas já consumada*; é o coração livre e liberto de todas as barreiras opressoras, de todas as dores, é o ânimo *bem-aventurado* — a *divindade* visível.

Ver Deus é o supremo desejo, o supremo triunfo do coração. Cristo é este desejo cumprido, este triunfo. Deus

* «*Quod est Christus, erimus Christiani, si Christum fuerimus secuti*»
[Aquilo que Cristo é, também nós, cristãos, seremos, se seguirmos Cristo]
(C. Cipriano, *De idolorum vanitate*, cap. 7).

apenas pensado, apenas enquanto ser do pensamento, quer dizer, Deus como Deus, é sempre um ser *distante*, a relação para com ele é *abstracta*, assim como a relação amistosa que temos para com uma pessoa afastada no espaço e que pessoalmente nos é desconhecida. Por maiores que sejam [256] as suas obras, e as provas de amor que nos dá nos apresentem a sua essência, há sempre uma lacuna não preenchida, e o coração fica insatisfeito; aspiramos, portanto, a vê-lo. Enquanto não conhecemos um ser face a face, estamos sempre na dúvida de saber se existe, e se existe tal como o imaginamos; só no ver reside a derradeira certeza, a tranquilidade completa. Cristo é o Deus *conhecido em pessoa*, por isso Cristo é a certeza feliz de que Deus *existe* e de que existe *tal como* o ânimo quer e precisa que ele exista. Ao participar da miséria humana, Deus enquanto objecto da oração é já decerto um ser humano, ouve os desejos humanos, mas ainda não é objecto da consciência religiosa como *homem de facto*. Só em Cristo está realizado o último desejo da religião, está resolvido o segredo do ânimo religioso — mas resolvido na peculiar linguagem figurada da religião —, pois o que Deus é na *essência* atingiu em Cristo a *manifestação*. Nessa medida, pode-se chamar à religião cristã a religião absoluta. Que Deus, que não é *em si* senão a essência do homem, seja também realizado *como tal*, que seja, *como homem*, objecto para a *consciência*, eis o objecto da religião. E a religião cristã atingiu este objectivo na encarnação de Deus, que não é de modo algum um acto passageiro, uma vez que Cristo continua a permanecer homem depois da sua ascensão, homem pelo coração e homem pela forma, só que agora o seu corpo já não é terreno, não é um corpo sujeito ao sofrimento.

Entre os orientais, por exemplo os indianos, as encarnações não têm um significado tão intenso como a encarnação cristã. Precisamente porque acontecem *com tanta frequência*, tornam-se indiferentes, perdem o seu valor. *A humanidade de Deus é a sua personalidade. Deus é um ser pessoal, o que*

significa: Deus é um ser humano, Deus é homem. A personalidade é uma abstracção que só tem realidade como ser humano [257] real. * O sentido que está na base da encarnação de Deus alcança-se por isso infinitamente melhor através de uma *única* encarnação, de uma *única* personalidade. Quando Deus aparece sucessivamente em várias pessoas, estas personalidades desvanecem-se. Mas está justamente em causa uma personalidade *que permaneça*, uma personalidade *exclusiva*. Onde acontecem muitas encarnações, há ainda espaço para inúmeras outras; a fantasia não tem limites; as que já são reais entram na categoria de encarnações apenas possíveis ou representáveis, na categoria de fantasias ou meros fenómenos. Mas quando se acredita e se intui exclusivamente uma única personalidade como encarnação da divindade, aí ela impõe-se imediatamente com a força de uma *personalidade histórica*; aboliu-se a fantasia, cessa a liberdade de representar outras. Esta personalidade única obriga-me a crer na sua realidade. O carácter da personalidade real é precisamente a exclusividade — o princípio leibniziano da diferença, segundo o qual nada existe que seja completamente igual a outra coisa. O tom, a ênfase com que a personalidade *única* é expressa causa um tal efeito no ânimo, que se apresenta imediatamente como real, e de objecto da fantasia devém um objecto da vulgar observação histórica.

A *aspiração* é a *necessidade do ânimo*, e o ânimo aspira por um Deus pessoal. Mas esta aspiração pela personalidade de Deus só é verdadeira, séria, profunda quando é a aspiração por uma única personalidade, quando se contenta com uma só. Com a *pluralidade* das pessoas desvanece-se a *verdade da*

* Daqui se depreende a falta de veracidade e a vaidade da especulação moderna sobre a personalidade de Deus. Se não tendes vergonha de um Deus pessoal, então não tendes também vergonha de um *Deus carnal*. Uma personalidade abstracta e incolor, uma personalidade *sem carne nem sangue*, é um fantasma oco.

[258] *necessidade*, a personalidade torna-se um *artigo de luxo da fantasia*. Mas o que age com o *poder da necessidade* também age sobre o homem com o *poder da realidade*. Por exemplo, o que para o ânimo é um ser *necessário*, é para ele imediatamente um ser *real*. A aspiração afirma: tem de existir um Deus *pessoal*, ou seja, ele *não* pode *não* existir; o ânimo satisfeito afirma: *ele existe*. A *garantia* da sua existência reside para o ânimo no *carácter necessário* da sua existência — e o carácter necessário da satisfação no *poder* das carências. As dificuldades não conhecem nenhuma lei exterior. As dificuldades quebram o ferro. O ânimo não conhece outra necessidade senão a necessidade do ânimo: a aspiração; repugna-lhe a necessidade da natureza, a necessidade da razão. Existe necessariamente para o ânimo um Deus subjectivo, acolhedor, pessoal, mas necessariamente uma *única* personalidade e esta única personalidade é necessariamente histórica, real. Só na unidade da personalidade é que o ânimo se satisfaz e se concentra em si. A multiplicidade causa dispersão.

Mas tal como a verdade da personalidade é a unidade, e a verdade da unidade é a realidade, a verdade da personalidade real é o *sangue*. A última prova aduzida com particular insistência pelo autor do quarto Evangelho, segundo a qual a pessoa visível de Deus não seria um fantasma mas homem real, é a de que jorrou sangue do lado do seu corpo crucificado. Onde o Deus pessoal é uma *autêntica necessidade do coração*, aí ele próprio tem de sofrer necessidades. Só no seu sofrimento reside a certeza da sua realidade efectiva, só nele reside a impressão e ênfase essencial da encarnação. Ver Deus não basta ao ânimo. Os olhos já não dão uma garantia duradoura. A verdade da representação da face apenas fortalece o ânimo. Mas tal como o último critério da realidade é subjectivamente o ânimo, objectivamente são-no também a tangibilidade, a palpabilidade [259], a passibilidade — o sofrimento de Cristo é por isso o *supremo êxtase, a derradeira*

confiança, o supremo autodeleite, a mais elevada consolação do ânimo, pois só no sangue de Cristo é saciada a sede de um Deus pessoal, isto é, humano, que participa e sente.

«Por isso consideramos um erro prejudicial que, *devido à sua humanidade*, se tenha privado Cristo da sua majestade (quer dizer, divina), e se tenha tirado assim aos cristãos o consolo supremo que têm na ... promessa da presença e assistência do seu chefe, rei e sacerdote supremo, que lhes prometeu não apenas a sua simples divindade, que é para nós, pobres pecadores, como um fogo ardente num campo de restolho seco, mas que *ele, o homem* que falou com eles, que *experimentou todas as atribulações* na figura humana que recebeu, e que, por isso também pode ter *compaixão* para *connosco*, como *homens e seus irmãos*, quer estar connosco nas nossas aflições, mesmo de acordo com *aquela* natureza *segundo a qual ele é nosso irmão e nós somos carne da sua carne.*»*

É superficial dizer-se que o cristianismo não é a religião de um Deus pessoal, mas de três personalidades. Estas três personalidades têm sem dúvida existência na dogmática, mas também aí a personalidade do espírito santo é apenas um decreto autoritário, arbitrário, que é refutado pelas determinações impessoais, como, por exemplo, a de que o espírito santo seria o dom, o *donum*, do pai e do filho.** [260]

* *Konkordienbuch*, Erklär. Art. 8.

** Já Fausto Socino mostrou isto com grande pertinência (Ver *Defensio Animadversionum in Assertiones Theologicas*, Collegii Posnani, «De trino et uno Deo», Irenopoli, 1656, cap. 11). Leia-se a este propósito os escritos dos cristãos ortodoxos contra os heterodoxos, por exemplo, os socinianos. Há teólogos modernos que também consideram, como se sabe, a divindade eclesiástica de Cristo como não-bíblica; mas ela é indubitavelmente o princípio característico do cristianismo e, embora não se encontre ainda na Bíblia *tal* como se encontra na dogmática, é todavia uma consequência necessária da Bíblia. Um ser que é a plenitude corporal da divindade, que é onisciente (João 16, 30) e onipotente (ressuscita mortos, faz milagres), que precede no tempo e na ordem todas as coisas e seres, que tem em si mesmo a

Já a *processão* do espírito santo confere um mau prenúncio à sua personalidade, pois um ser pessoal só se produz pela procriação e não pela indefinida emanação e processão, ou pela *spiratio*. E mesmo o pai, como representante do rigoroso conceito da divindade, é um ser pessoal apenas na imaginação e na asserção, mas não nas suas determinações. É um conceito abstracto, um ser puramente racionalista. Só Cristo é a *personalidade plástica*. A *figura* faz parte da *personalidade*. A *figura* é a realidade da *personalidade*. Só Cristo é o Deus *pessoal* — é o Deus verdadeiro e *real* dos [261] cristãos, o que nunca será demais repetir. Só nele se concentra a religião cristã, a essência da religião em geral. Só ele corresponde à aspiração por um Deus pessoal, só ele é a *existência idêntica à essência do ânimo*, só nele se acumulam todas as *alegrias da fantasia* e *todos os sofrimentos do ânimo*, só nele se esgota o coração e se esgota a fantasia. Cristo é a *identidade de coração e fantasia*.

O cristianismo distingue-se de outras religiões pelo facto de nestas coração e fantasia estarem separados, mas no cristianismo coincidem. Aqui, a fantasia não vagueia abandonada a si mesma, segue o caminho do coração, descreve um círculo cujo centro é o ânimo. Aqui, a fantasia está limitada pelas carências do coração, apenas realiza os desejos do ânimo, refere-se apenas àquilo que é necessário; numa palavra, tem, pelo menos no conjunto, uma tendência prática, concêntrica, mas não uma tendência extravagante e apenas poética. Os milagres do cristianismo, concebidos no seio do ânimo necessitado e carenciado, não são meros produtos da

vida (embora dada), tal como o pai tem em si a vida, o que poderá consequentemente ser senão Deus? «Pela vontade, Cristo é um com o pai», mas a unidade da vontade pressupõe a unidade da essência. «Cristo é o enviado, o vigário de Deus», mas Deus só pode ser representado por um ser divino. Só posso escolher como meu representante aquele no qual encontro qualidades iguais ou pelo menos semelhantes às minhas, porque, caso contrário, estaria a censurar-me a mim próprio.

espontaneidade livre e voluntária, mas lançam-nos imediatamente para o terreno da vida comum e real; actuam sobre o homem de ânimo com força irresistível, porque têm por eles a necessidade do ânimo. Em suma, o poder da fantasia é ao mesmo tempo o poder do coração, a fantasia é apenas o coração *vitorioso, triunfante*. Entre os orientais, entre os gregos, a fantasia exultava despreocupada com as dificuldades do [262] coração, fruindo o luxo e a glória terrena; no cristianismo desceu do palácio dos Deuses à morada da pobreza, onde apenas reinava a necessidade das carências, humilhou-se sob o domínio do coração. Mas quanto mais se limitou em extensão, mais ganhou na intensidade da força. A glória dos Deuses olímpicos fracassou frente às dificuldades do coração, mas, em ligação com o coração, a fantasia age de forma onipotente. E esta ligação da liberdade da fantasia com a necessidade do coração é Cristo. *Todas as coisas estão submetidas a Cristo*, ele é o senhor do mundo, que faz dele tudo o que quiser; mas este poder que se sobrepõe ilimitadamente à Natureza volta a estar por sua vez subordinado ao *poder do coração*: Cristo impõe silêncio à ruidosa Natureza, mas apenas para escutar os suspiros dos necessitados.*

* Sobre a diferença entre *coração* e *ânimo*, ver o Apêndice.

A DIFERENÇA ENTRE CRISTIANISMO E PAGANISMO

Cristo é a onnipotência da subjectividade, o coração liberto de todos os vínculos e leis da Natureza, o ânimo concentrado unicamente em si com exclusão do mundo, a realidade de todos os desejos do coração, a ascensão da fantasia, a festa da ressurreição do coração — *Cristo é, portanto, a diferença entre cristianismo e paganismo.*

No cristianismo, o homem concentrava-se apenas em si, apreendia-se como o único ser legítimo e essencial, desligava-se do *encadeamento do universo*, convertia-se num todo auto-suficiente, num *ser absoluto, extra e supramundano*. Mas justamente por isso, por já não se considerar como uma parte [263] do mundo, quebrava o encadeamento com ele, sentia-se como um *ser ilimitado* — pois o mundo, a objectividade, é precisamente a barreira da subjectividade —, já que não tinha qualquer motivo para duvidar da verdade e validade dos seus desejos e sentimentos subjectivos. Os pagãos, pelo contrário, não virados sobre eles próprios, não se escondendo em si próprios da Natureza, limitavam a sua subjectividade pela contemplação do mundo. Por mais que os Antigos celebrassem a glória da inteligência e da razão, eram suficientemente *liberais e objectivos* para deixarem viver também o outro do espírito, a matéria, e mesmo viver eternamente, tanto na teoria como na prática; os cristãos demonstraram também a sua intolerância, tanto prática como teórica, ao julgarem assegurar a sua eterna vida subjectiva, aniquilando — como é o caso da crença no declínio do mundo — o oposto da subjectividade, a Natureza. Os Antigos eram livres por si mesmos, mas a sua

liberdade era a liberdade da indiferença relativamente a si; os cristãos estavam libertos da Natureza, mas a sua liberdade não era a liberdade da razão, a verdadeira liberdade — a verdadeira liberdade é apenas aquela *que se limita pela contemplação do mundo* —, mas a liberdade do ânimo e da fantasia, a *liberdade do milagre*. Os Antigos de tal modo se deslumbravam com o cosmos que, face a ele, se perdiam a si mesmos de vista e se viam desaparecer no todo; os cristãos desprezavam o mundo; o que é a criatura em comparação com o criador? O que são o Sol, a Lua e [264] a Terra em comparação com a alma humana? O mundo passa, mas o homem, bem entendido, o homem individual e pessoal, é eterno. Enquanto que os cristãos se desvincularam de toda a comunidade com a Natureza e caíram no extremo de uma afectada delicadeza que chegava a considerar a comparação remota do homem com o animal como uma violação ímpia da dignidade humana — por seu lado, os pagãos caíram no outro extremo, na comunidade que suprime a diferença entre animal e homem, ou mesmo, como no caso de Celso, o adversário do cristianismo, que degrada o homem a um nível inferior ao do animal.

Mas os pagãos não consideravam apenas o homem em conexão com o universo; consideravam o homem, isto é, o indivíduo apenas em conexão com outros homens, em ligação com uma essência colectiva. Distinguiam rigorosamente o indivíduo do género, o indivíduo enquanto parte do todo da espécie humana, e subordinavam o ser singular ao todo. «Como queres chorar a perda da tua filha?», escreve Sulpício a Cícero. «Grandes e afamados Estados caíram, e tu portas-te assim por causa da morte de um *homunculus*, de um homenzinho? Onde está a tua filosofia?» Para os Antigos, o conceito do homem como indivíduo era um conceito secundário, mediado pelo conceito de género. [265] Embora tivessem uma ideia elevada do género e dos privilégios da Humanidade, uma ideia elevada e sublime de inteligência, tinham uma ideia depreciativa do indivíduo. O cristianismo,

por seu lado, deixou cair o género, só tinha olhos e sentidos para o indivíduo. O *cristianismo*, não decerto o cristianismo de hoje que só conservou do cristianismo o nome e algumas frases gerais, é o *oposto directo do paganismo*, só é *verdadeiramente* apreendido e não deformado pela arbitrária sofística especulativa, se for apreendido como *oposto*; é *verdadeiro enquanto o seu oposto for falso*, mas *falso enquanto o seu oposto for verdadeiro*. Os Antigos sacrificavam o indivíduo ao género, os cristãos o género ao indivíduo. Por outras palavras: o paganismo pensava e apreendia o indivíduo apenas como parte, na sua diferença relativamente ao todo do género, o cristianismo, pelo contrário, *apenas* na sua unidade imediata, sem diferença, com o género.

[266] Para o cristianismo, o indivíduo era objecto de uma providência *imediate*, isto é, era um *objecto immediato da essência divina*. Os pagãos só acreditavam numa providência do singular através do género, da lei, da ordem universal, portanto, numa providência mediata, natural, não miraculosa *; mas os cristãos deixaram [267] cair a mediação, puseram-na

* É certo que também os filósofos pagãos, como Platão, Sócrates, os estóicos (v., por exemplo J. Lipsius, *Philologia Stoicorum*, L. I, diss. XI) acreditavam que a providência divina não se estendia apenas ao universal, mas também ao singular, ao individual; só que eles identificavam a providência com a *Natureza*, com a *lei*, com a *necessidade*. Sem dúvida que os estóicos, os ortodoxos especulativos do paganismo, também acreditavam no milagre da providência (Ver Cícero, *De natura Deorum*, L. II, e *De Divinatione*, L. I): só que os seus milagres ainda não tinham aquele significado supranaturalista que têm nos cristãos, embora apelassem já à representação supranaturalista «Nihil est quod Deus efficere non possit» [Nada há que Deus não possa fazer]. No que respeita à coincidência de ideias entre os pagãos e cristãos, remeto para as comparações (sem dúvida, na sua maioria muito desprovidas de rigor) que se encontram nos escritos dos teólogos e filósofos mais antigos, por exemplo, Aug. Steuchi Eugub., etc., *De perenni philosophia*, L. X, Basileia, 1542, particularmente interessante pelo pensamento tão notável para essa época: «Hi (os filósofos pagãos) loquuntur *natura rationeque magistra*, quod *litterae sacrae oraculo ... pene miraculum* (sit) eos *ratione* vidisse, quod post nuntius coelestis revelavit» [Eles declaram ter a Natureza e a razão como mestra, tal

em conexão imediata com a essência providente, englobante, universal, isto é, identificaram *imediatamente* o ser singular com o ser universal.

Ora, o conceito de divindade coincide com o conceito de Humanidade. Todas as determinações divinas, todas as determinações que fazem de Deus Deus são *determinações genéricas* — determinações que, no ser singular, no indivíduo, são limitadas, mas cujas limitações são suprimidas na essência do género e mesmo na sua existência, na medida em que o género só tem a sua existência adequada no conjunto de todos os homens. O meu saber, a minha vontade são limitados, mas as minhas limitações não são as limitações do outro, e menos ainda da Humanidade; o que para mim é difícil, é fácil para o outro; o que num tempo é impossível, inconcebível, é no tempo seguinte concebível e possível. A minha vida está ligada a um tempo limitado, a vida da humanidade não. A *história da Humanidade* não consiste noutra coisa senão numa progressiva *superação de barreiras* — barreiras que [268] eram tidas na época precedente por *barreiras da Humanidade*, e daí por barreiras *absolutas e intransponíveis*. Mas o futuro revela sempre que as supostas barreiras do género eram apenas barreiras dos indivíduos. A história das ciências, sobretudo da filosofia e das ciências da Natureza, oferece a este respeito os mais interessantes testemunhos. Seria muitíssimo interessante e instrutivo escrever uma história das ciências apenas deste ponto de vista, para mostrar em toda a sua nulidade a ilusão do homem de que pode pensar algo de superior ao seu género, pensar e sentir como limitada a sua substância. Ilimitado é, portanto, o género, limitado apenas o indivíduo.

como a Sagrada Escritura tem o oráculo... é quase um milagre que eles tenham visto através da razão o que mais tarde o nuncio celeste revelou]. Theoph. Galeus, *Philosophia generalis*, Londres, 1676, que com ortodoxa estreiteza e má-vontade deriva tudo da Bíblia; Hugo Grotius, *Annotationes in Novum Testamentum*, que faz acompanhar sempre as sentenças da Bíblia de sentenças análogas dos pagãos.

Mas o sentimento da limitação é um sentimento doloroso; ao contemplar o ser perfeito, o indivíduo liberta-se desta dor e nesta contemplação possui aquilo que no demais lhe falta. Entre os cristãos, Deus não é senão a *intuição da unidade imediata do género e da individualidade*, do ser universal e do ser individual. *Deus é o conceito do género como um indivíduo*, o conceito ou essência do género como género, como essência universal, *como a soma de todas as perfeições*, de todas as propriedades ou realidades, purificadas das limitações que recaem sobre a consciência e o sentimento do indivíduo, mas que é por sua vez e ao mesmo tempo um [269] ser individual, *peçoal*. *Ipse suum esse est*. Essência e existência são idênticas em Deus; isto só quer dizer que ele é o conceito genérico, a essência genérica, imediata e simultaneamente como existência, como indivíduo. Do ponto de vista da religião, o pensamento mais elevado é este: Deus não ama, ele é o próprio amor; não vive, ele é a vida; não é justo, mas a própria justiça, não é uma pessoa, mas a própria personalidade — é o abstracto, a ideia, imediatamente como concreto.*

Dada justamente esta unidade imediata do género e da individualidade, esta concentração de todas as universalidades e realidades numa essência pessoal, Deus é um objecto profundamente reconfortante, encantador para a fantasia, enquanto que a ideia de Humanidade é desprovida sem ânimo, porque a Humanidade é apenas uma abstracção, enquanto que, em opposição a esta abstracção, o real são os inúmeros indivíduos singulares e limitados que nos aparecem nas nossas representações.** Pelo

* «Dicimur amare et Deus; dicimur nosse et Deus. Et multa in hunc modum. Sed Deus amat ut charitas, novit ut veritas etc.» [Dizemos que amamos e que Deus ama, dizemos que conhecemos e que Deus conhece e, igualmente, muitas outras coisas. Mas Deus ama segundo o amor, conhece segundo a verdade, etc.], Bernardo, *De consideratione libri V*.

** A expressão «Humanidade» ou «género» traz certamente consigo muitas representações inadequadas, mas elas não merecem qualquer consideração, visto que assentam numa visão superficial da essência, tão misteriosa e inconcebível, do género.

contrário, [270] o ânimo satisfaz-se imediatamente em Deus, porque aí reúne tudo numa só coisa, tudo de uma só vez, isto é, porque aí o género é existência imediata, quer dizer, individualidade. Deus é o amor, a justiça como sujeito, a essência perfeita e universal como *uma única* essência, a infinita extensão do género como um resumo sucinto. Mas Deus é apenas a intuição que o homem tem da sua *própria essência*, Deus é a sua verdadeira essência — os cristãos distinguem-se, portanto, dos pagãos por identificarem imediatamente o indivíduo com o género, por neles o indivíduo ter o significado do género, o indivíduo valer *por si mesmo* como a existência perfeita do género — por *divinizar* o indivíduo humano, convertendo-o na *essência absoluta*.

Particularmente característica é a diferença entre cristianismo e paganismo no que concerne à relação do indivíduo com a inteligência, o entendimento, o Noûs. Os cristãos *individualizaram* o entendimento, os pagãos fizeram dele uma essência *universal*. Para os pagãos, o entendimento, a inteligência, era a *essência* do homem, para os cristãos era apenas uma *parte deles mesmos* e, por isso, para os pagãos, só a *inteligência*, o *género*, era imortal, mas para os cristãos, o *indivíduo* é imortal, ou seja, divino. Daqui decorre com toda a evidência a ulterior diferença entre filosofia pagã e filosofia cristã.

No cristianismo, a expressão mais inequívoca, o símbolo característico desta identidade imediata do género [271] e da individualidade é Cristo, o Deus real dos cristãos. Cristo é o arquétipo, o conceito existente da Humanidade, a soma de todas as perfeições morais e divinas, com exclusão de tudo o que é negativo, é o homem puro, celestial e sem pecado, o homem genérico, o Adão Cadmo, não intuído como a totalidade do género, da Humanidade, mas intuído imediatamente como indivíduo, como uma pessoa. Cristo, ou seja, o Cristo cristão, religioso, não é por isso o centro mas o fim da história. Isto resulta tanto do próprio conceito como da narrativa histórica. Os cristãos esperavam o fim do mundo, da

história. O próprio Cristo profetizou clara e distintamente na Bíblia, apesar de todas as mentiras e sofismas dos nossos exegetas, o *iminente fim do mundo*. A história repousa somente na diferença entre o indivíduo e o género. Onde esta diferença cessa, cessa a história, desaparece o entendimento, o sentido da história. Nada mais resta ao homem do que a intuição e apropriação deste ideal realizado e o impulso formal e quantitativo para divulgar a profecia de que Deus se manifestou e de que o fim do mundo chegou.

E porque a identidade imediata do género e do indivíduo ultrapassa os limites da razão [272] e da Natureza, era também inteiramente natural e necessário explicar este indivíduo universal e ideal como um ser transcendente, sobrenatural, celeste. Mas é um absurdo querer deduzir, partindo da razão, a unidade imediata do género e do indivíduo; pois só a fantasia, a fantasia à qual nada é impossível, consegue esta identidade — a mesma fantasia que é também a criadora do milagre; porque o maior dos milagres é o indivíduo que é, simultaneamente, a ideia, o género, a Humanidade na plenitude da sua perfeição e infinidade, isto é, da divindade. Por isso, é também um absurdo conservar o Cristo histórico e dogmático, mas pôr de lado o milagre. Se manténs o princípio, como queres negar as suas consequências necessárias?

No cristianismo, a total ausência do conceito de género revela-se de modo particular na típica doutrina do carácter universalmente pecador dos homens. Na base desta doutrina encontra-se a exigência de que o indivíduo não deve ser um indivíduo, uma exigência que se baseia por sua vez no pressuposto de que o indivíduo é *por si mesmo* um ser perfeito, é por si mesmo a apresentação ou existência adequada do género.*

* Sem dúvida que o indivíduo é algo de absoluto, ou na linguagem de Leibniz: o espelho do universo, do infinito. Mas enquanto existente, o indivíduo é por sua vez apenas um espelho determinado, individual e, por isso finito, do infinito. É por isso que existem *muitos* indivíduos.

Falta [273] totalmente aqui a intuição objectiva, a consciência de que o tu faz parte da perfeição do eu, de que os homens só em conjunto perfazem o homem, de que os homens só em conjunto são o que o homem deve e pode ser. Todos os homens são pecadores. Concedo-o; mas nem todos são pecadores da mesma maneira; existe antes uma diferença muito grande, e até uma diferença essencial. Um certo homem tem inclinação para a mentira, mas um outro não. Preferiria perder a vida a quebrar a sua palavra ou a mentir; um terceiro tem inclinação para o prazer da bebida, um quarto para o prazer sexual, mas o quinto não tem nenhuma destas inclinações — seja por dom da Natureza, seja pela energia do seu carácter. Tanto no aspecto *moral*, como no físico e no intelectual, os homens *compensam-se* reciprocamente, de tal modo que, tomados em conjunto, são tal como devem ser, representam o homem perfeito.

Por isso o convívio melhora e eleva; sem querer, sem dissimular, o homem é muito diferente em convívio do que quando está sozinho. O amor, sobretudo o amor sexual, faz milagres. Homem e mulher corrigem-se e completam-se mutuamente, para assim unidos apresentarem o género, o ser humano perfeito.* Sem género, o amor é impensável. O amor nada é senão [274] o *sentimento de si do género* no interior da diferença sexual. No amor, a *realidade do género*, que no demais é apenas uma coisa de razão, um objecto do pensar, é *uma coisa do sentimento*, uma *verdade do sentimento*, pois no amor o homem expressa por si a insuficiência da sua individualidade, postula a existência do outro como uma necessidade do coração, inclui os outros na sua própria

* Entre os Indianos (Código de Manu) só é «um homem completo o que se compõe da união de três pessoas: a sua mulher, ele mesmo e o seu filho. Pois marido e mulher e filho são um só.» Também o Adão do Antigo Testamento, terreno, é incompleto sem a mulher e aspira por ela. Mas o Adão do Novo Testamento, cristão, celeste, o Adão orientado para o declínio deste mundo, já não tem instintos nem funções sexuais.

essência, considera apenas a vida ligada pelo amor como verdadeira vida humana, a vida conforme ao conceito do homem, isto, ao género. Deficiente, imperfeito, fraco, carenciado é o indivíduo; mas forte, perfeito, satisfeito, sem necessidades, auto-suficiente, *infinito o amor*, porque nele o sentimento de si da individualidade é o misterioso sentimento de si da perfeição do género. Mas também a amizade, pelo menos quando é intensa, como era o caso dos Antigos, produz os mesmos efeitos que o amor — por isso não é aos cristãos, mas aos pagãos, que devemos a profunda máxima de que o amigo é o *alter ego*. Os amigos compensam-se; a amizade é um meio virtuoso e mais, é mesmo virtude, mas uma *virtude comunitária*. A amizade só pode encontrar-se entre virtuosos, como diziam os Antigos. Contudo, não pode haver igualdade perfeita, é preciso antes existir diferença, pois a amizade assenta num impulso de complementaridade. Por meio do outro, o amigo dá a si mesmo [275] aquilo que ele próprio não possui. Mediante as virtudes de um, a amizade expia os erros do outro. O amigo *justifica* o amigo perante Deus. Ama no amigo as virtudes que se opõem aos seus erros. Por mais defeituoso que o homem possa ser para si mesmo, demonstra contudo um bom fundo quando tem por amigos homens capazes. Se eu próprio não posso ser perfeito, pelo menos amo nos outros a virtude, a perfeição. E se um dia o amado Deus quisesse discutir comigo por causa dos meus pecados, fraquezas e erros, hei-de interpor como porta-voz, como mediador, as virtudes dos meus amigos. Que cruel e irracional seria o Deus que me condenasse por causa de pecados que eu certamente cometi, mas que me condenasse até pelo amor pelos meus amigos que estivessem isentos desses pecados.

Ora se já a amizade, o amor, que são eles mesmos apenas realizações subjectivas do género, constituem, pelo menos relativamente, para um ser em si imperfeito, um todo perfeito, mais ainda os pecados e erros do homem singular desaparecem no próprio género, que apenas tem a sua existência adequada

na totalidade da Humanidade, e é por isso apenas um objecto da razão! Daí que a lamentação sobre o pecado só chegue à ordem do dia onde o indivíduo humano é, na sua individualidade, objecto de si mesmo com *um* ser por *si mesmo* *perfeito, completo*, que *não* precisa *do outro* para a realização do género, do ser humano completo; quando *no lugar da consciência do género* se coloca a *autoconsciência exclusiva* [276] *do indivíduo*, onde o indivíduo não se sabe como uma *parte* da Humanidade, mas se identifica com o género e, por consequência, transforma os seus pecados, limitações e fraquezas em pecados universais, limitações e fraquezas da própria Humanidade. Porém, o homem não pode perder a consciência do género, pois a sua consciência de si está essencialmente ligada à consciência do outro. Por isso, onde o género *como género* não é objecto para o homem, o género torna-se para ele objecto *como Deus*. Ele supre a falta do conceito de género no conceito de Deus como aquele ser que está livre das barreiras e deficiências que oprimem o indivíduo e que, na sua opinião — que identifica o indivíduo com o género — oprimem o próprio género. Mas este ser ilimitado, livre das barreiras dos indivíduos não é justamente senão o género, o qual revela a infinitude da sua essência pelo facto de se realizar em inúmeros indivíduos diversificados. Se os homens fossem *absolutamente iguais*, não haveria certamente diferença entre o género e o indivíduo. Mas então a existência de muitos homens seria um puro luxo. Um único bastaria para a finalidade do género. Todos em conjunto teriam nesse único, que fruiria a felicidade da existência, o seu substituto suficiente.

Sem dúvida que a essência do homem é *una*, mas esta essência é *infinita*, a sua existência real é por isso infinita, é diversidade que se completa reciprocamente para revelar a riqueza da essência. A *unidade* na *essência* é *multiplicidade* na *existência*. Entre mim e o outro — mas o outro é o representante do género, e mesmo que seja um só substitui

para mim a necessidade de muitos outros, tem para mim significado *universal*, é o deputado da Humanidade que em seu nome me fala só a mim e, portanto, mesmo que me ligue a um só, tenho uma vida comunitária, humana [277] — entre mim e o outro encontra-se uma diferença *qualitativa*, essencial. O outro é o meu tu — embora isto seja recíproco —, o meu *alter ego*, o homem *objectivado* para mim, o meu *interior desvendado* — o olho que se vê a si mesmo. É no outro que começo por ter consciência da Humanidade. Através dele começo a experienciar, a sentir que sou *homem*; só no amor por ele se torna para mim claro que ele me pertence e que eu lhe pertenço, que não poderíamos existir um sem o outro, que só a comunidade constitui a Humanidade. Mas encontra-se igualmente *do ponto de vista moral*, uma diferença *qualitativa, crítica*, entre o eu e o tu. O outro é a minha consciência *objectivada*. Censura-me os meus erros, mesmo quando não mos diz expressamente; é o meu sentimento de vergonha personificado. A consciência da lei moral, do direito, da conveniência, da própria verdade está ligada apenas à consciência do outro. Verdadeiro é aquilo no qual o outro concorda comigo — o acordo é o primeiro critério da verdade, mas apenas porque o *gênero* é a *medida última da verdade*. O outro não se liga àquilo que eu penso apenas segundo a medida da minha individualidade, isso pode ser pensado de modo diferente, é uma perspectiva contingente, apenas subjectiva. Mas o que eu penso segundo a medida do gênero, penso-o apenas como o homem em geral *pode* alguma vez pensar e, por consequência, como o homem singular *tem de* pensar, se quer pensar normalmente, de acordo com a lei e, por consequência, com verdade. *Verdadeiro é o que concorda com a essência do gênero*, falso o que a contradiz. Não existe outra lei da verdade. Mas o outro é face a mim o representante do gênero, o substituto dos outros no plural, e o seu juízo pode até ter mais valor para mim do que o juízo da enorme multidão. «O vidente pode fazer discípulos como areia no mar: areia é

areia; mas que seja minha a pérola, ó tu, sábio amigo!» Considero a aprovação do outro como critério da normalidade, da universalidade [278], da verdade dos meus pensamentos. Não posso, por assim dizer, abstrair de mim para me poder avaliar com perfeita liberdade e desinteresse; mas o outro tem um juízo imparcial; por meio dele corrijo, completo e alargo o meu próprio juízo, o meu próprio gosto, o meu próprio conhecimento. Em suma, existe uma diferença *qualitativa, crítica*, entre os homens. Mas o cristianismo extingue esta diferença qualitativa, mede todos os homens com a mesma bitola, considera-os como um único indivíduo, porque não conhece qualquer diferença entre o género e o indivíduo: *uma única via de salvação* para todos os homens sem diferença, *um único* mal radical e original em todos.

E porque o cristianismo, por subjectividade excessiva, nada sabe do género apenas no qual reside a resolução, a justificação, a reconciliação e a salvação dos pecados e defeitos dos indivíduos, também necessita, para vencer os pecados, de uma ajuda sobrenatural, particular, que é ela própria, por sua vez, apenas subjectiva. Se sozinho eu fosse todo o género, se fora de mim não existissem outros homens qualitativamente diferentes ou, o que é o mesmo, se não houvesse qualquer diferença entre mim e o outro, se fôssemos todos perfeitamente iguais, se os meus pecados não fossem neutralizados nem paralisados pelas qualidades opostas de outros homens, então o meu pecado seria certamente uma mácula que brada aos céus, uma abominação que só poderia ser extinta por meios extraordinários, extra-humanos, miraculosos. Mas, felizmente, existe uma reconciliação *natural*. O outro é *per se* o mediador entre mim e a sagrada ideia do género. *Homo homini Deus est*. O meu pecado já foi remetido para os seus limites, reduzido ao nada, precisamente por ser apenas o meu pecado, mas não por ser também o pecado do outro.

O SIGNIFICADO CRISTÃO DO CELIBATO VOLUNTÁRIO E DO MONAQUISMO

O conceito de género e, com ele, o significado da vida genérica, tinham desaparecido com o cristianismo. A proposição acima enunciada, segundo a qual o cristianismo não continha em si o princípio da cultura, ganha assim uma nova confirmação. Onde o homem identifica imediatamente o género com o indivíduo e põe esta identidade como a sua essência suprema, como Deus, portanto, onde a ideia da Humanidade só é objecto como ideia da divindade, aí a necessidade da *cultura* desapareceu; o homem tem tudo em si, tudo no seu Deus, por consequência, não tem necessidade de se completar através do outro — o representante do género — através da contemplação do mundo em geral — uma necessidade que é a única base do impulso para a cultura. O homem alcança o seu objectivo apenas por si — alcança-o em Deus, *Deus é mesmo este objectivo alcançado, este fim supremo da Humanidade realizado*; mas Deus está presente a cada indivíduo isoladamente. Deus é a única necessidade do cristão — ele *não* tem, para além dela, ainda a *necessidade* do outro, do género humano, do mundo. Não existe a necessidade intrínseca do outro. Deus representa para mim precisamente o género, o outro, e só separando-me e isolando-me do mundo é que eu me torno, de direito, *carente de Deus*, e sinto o que Deus é e o que deve ser para mim. É um facto que o religioso também tem necessidade de comunidade, de edificação comunitária, mas a necessidade do outro é em si mesma

sempre algo de altamente subordinado. A salvação da alma é a ideia fundamental, a coisa principal do cristianismo, mas esta salvação encontra-se apenas em Deus, na concentração sobre ele. A actividade para outrem é exigida, é condição de salvação, [280] mas o fundamento da salvação é Deus, a referência imediata a Deus. E mesmo a actividade para outrem tem apenas um significado religioso, tem *como fundamento e fim apenas a referência a Deus* — é na essência apenas uma actividade para Deus — glorificação do seu nome, expansão da sua fama. Mas Deus é a subjectividade absoluta, *cindida do mundo, supramundana, liberta da matéria*, separada da *vida genérica* e, desse modo a *subjectividade separada da diferença dos sexos*. O corte com o mundo, com a matéria, com a vida genérica é, por isso, o objectivo essencial do cristão.* E este objectivo realiza-se de *modo sensível* na vida monástica.

É enganar-se a si mesmo querer derivar o monaquismo apenas do Oriente. Se esta derivação for válida, então é preciso ser-se justo e derivar a tendência da cristandade que se opõe ao monaquismo, não do cristianismo, mas do espírito e da natureza do Ocidente em geral. Mas como se explica [281] então o entusiasmo do Ocidente pela vida monástica? O monaquismo tem antes de ser derivado em linha recta do próprio cristianismo: foi uma *consequência necessária da fé no céu* que o cristianismo prometeu à Humanidade. Onde a vida celeste é uma verdade, a vida terrena é uma mentira — onde

* «Cui Deus portio est, nihil debet curare, nisi Deum ... Deus enim est sine peccato. Et ideo qui peccatum fugit, ad imaginem est Dei... Melius fugit qui fugit illecebram saecularem ... Fuga ergo mors est ... hoc est fugere hinc: *mori elementis hujus mundi, abscondere vitam in Deo.*» [Aquele que é partícipe de Deus com nada se deve ocupar, a não ser com Deus... Na verdade, Deus existe sem pecado. E quem foge ao pecado é à imagem de Deus... Melhor foge, quem foge à atracção mundana... portanto a fuga é morte... fugir daqui é morrer para os elementos deste mundo e esconder a vida em Deus.] (Ambrósio, *Liber de fuga saeculi*, c. 2, 4.7).

tudo é fantasia, a realidade é nada. Para quem acredita numa vida celeste e eterna, esta vida perde o seu valor. Ou melhor ainda, já perdeu o seu valor: a fé na vida celeste é precisamente a fé na *nullidade e insignificância* desta vida. Eu não posso *ter uma ideia* do além sem *aspirar* por ele, sem lançar um olhar de compaixão ou desprezo sobre esta vida mesquinha. A vida celeste não pode ser um objecto ou uma *lei da fé* sem ser ao mesmo tempo uma *lei da moral*; tem de determinar as minhas acções *, se é que a *minha vida* deve *estar de acordo com a minha fé*: não *devo* apegar-me às coisas passageiras desta terra. Não *devo*, mas também não *posso*; pois o que são todas as coisas deste mundo em comparação com a glória da vida celeste? **

[282] Sem dúvida que a qualidade da outra vida depende da qualidade moral desta vida, mas a própria moralidade é determinada pela fé na vida eterna. E esta moralidade que corresponde à vida supraterrena é apenas o afastamento deste mundo, a negação desta vida. Ora, a comprovação sensível deste afastamento espiritual é a vida monástica. Em última análise, tudo tem de se apresentar exteriormente, sensivelmente. *** O que é intenção interior tem de se realizar na prática. A vida monástica, ou em geral a vida ascética, é a

* «*Eo dirigendus est spiritus quo aliquando est iturus*» [O espírito deve estar voltado para onde um dia há-de ir] (*Meditat. sacrae Joh. Gerhardi*, Med. 46).

** «*Affectandi coelestia, terrena non sapiunt. Aeternis inhianti, fastidio sunt transitoria*» [Para alcançar os bens celestes, não devemos saborear os bens terrenos, mas deve encará-los com desprezo quem procura alcançar os bens eternos] (Bernardo, *Epist. Ex persona Heliae monachi ad parentes suos*). «*Nihil nostra refert in hoc aevo, nisi de eo quam celeriter excedere*» [Nada mais interessa neste mundo do que sair dele o mais depressa possível] (Tertuliano, *Apolog. adv. Gentes*, c. 41).

*** Ille perfectus est qui mente et corpore a saeculo est elongatus [Torna-se perfeito aquele que pelo espírito e pelo corpo se afastou do mundo] (*De modo bene vivendi ad Sororem*, S. VII, entre os escritos apócrifos de Bernardo).

vida celeste tal como se comprova e se pode comprovar neste mundo. Se a minha alma pertence ao céu, porque hei-de, como poderia mesmo, pertencer com o corpo à terra? É a alma que anima o corpo. Mas se a alma está no céu, o corpo está abandonado, morto — está, portanto, morto o elemento, o elo de ligação entre o mundo e a alma. A morte, a separação da alma e do corpo, pelo menos deste corpo grosseiro, material, pecador, [283] é a entrada no céu. Mas se a morte é a *condição da bem-aventurança e da perfeição moral*, então a flagelação, a *mortificação* é necessariamente a *única lei da moral*. A *morte moral* é a *antecipação necessária* da morte natural — necessária, porque seria a maior das imoralidades abandonar a obtenção do céu à morte sensível, que não é uma morte moral mas natural, que é um acto comum ao homem e ao animal. A morte tem por isso de ser erigida em *acto moral*, num *acto de espontaneidade*. «*Morro cada dia*» — diz o Apóstolo. E deste dito fez Santo Antão, o fundador do monaquismo *, o tema da sua vida.

Objecta-se que o cristianismo só quis uma liberdade *espiritual*. É certo; mas o que é a liberdade espiritual que não passa para a acção e que não se confirma sensivelmente? A liberdade sensível é a única verdade da liberdade espiritual. Um homem que perdeu de facto todo o interesse espiritual pelos tesouros terrenos, deita-os imediatamente pela janela fora, para aliviar completamente o seu coração. Aquilo para que já não tenho *disposição* é para mim um *peso* enquanto ainda o possuo, pois possuo-o em *contradição* com a minha disposição. Portanto, fora com ele! O que a disposição de espírito abandonou [284] já a mão não segura. A disposição de espírito é única força de gravidade do aperto de mãos; só a disposição de espírito santifica a posse. Quem tiver a sua mulher como se não a tivesse, faria melhor se não se tivesse

* No entanto, veja-se a propósito, Jerónimo, *De vita Pauli primi Eremitae*.

casado. Ter como se não se tivesse é o mesmo que ter sem a *disposição* de ter, é na verdade *não* ter. Por isso, quem diz que se deve ter uma coisa como se a não se tivesse, limita-se a dizer de maneira *delicada*, astuta, cuidadosa que não se deveria tê-la. O que eu deixo cair do coração já não é *meu*, é livre como um pássaro. Santo Antão tomou a decisão de renunciar ao mundo, quando ouviu um dia esta sentença: «Queres ser perfeito? Então vai, vende o que tens, dá-o aos pobres, terás um *tesouro no céu*; vem e segue-me.» Santo Antão deu a única interpretação verdadeira desta sentença. Foi e vendeu os seus bens, e deu-os aos pobres. Só assim *comprovou* a sua liberdade espiritual face aos tesouros deste mundo. *

Ora uma tal liberdade, uma tal verdade contradiz decerto o cristianismo de hoje, que sustenta que o Senhor só quis uma liberdade espiritual, isto é, uma liberdade que não exige qualquer *sacrifício*, que, de *barriga cheia*, está livre dos desejos da carne, e de *bolsa cheia*, livre das preocupações terrenas. Por isso, o Senhor disse também [285]: «O meu jugo é doce e suave.» Mas que cruel e absurdo seria o cristianismo, se exigisse ao homem que sacrificasse os bens *deste mundo*! Pois então o cristianismo não teria qualquer utilidade para este mundo. Mas longe disso! O cristianismo é sumamente prático e tem esperteza mundana. Abandona à *morte natural* a liberdade face aos tesouros e prazeres deste mundo — a mortificação dos monges é suicídio não cristão —, mas à actividade própria a aquisição e fruição dos tesouros terrenos. Os autênticos cristãos — Deus seja louvado! — não duvidam certamente da verdade da vida celeste! E nisso concordam ainda hoje com os antigos monges, mas esperam essa vida pacientemente, submetendo-se à vontade de Deus, ou seja, à *vontade*

* Naturalmente que o cristianismo só teve uma tal capacidade onde, como Jerónimo escreve a Demétria, «domini nostri adhuc *calebat cruor et fervebat recens* in credentibus fides» [o sangue do nosso Senhor estava ainda quente e a fé fervia recente nos crentes].

*do egoísmo, à ávida procura dos prazeres mundanos! * Mas eu viro-me com nojo e aversão dos cristãos modernos, em que a noiva de Cristo presta sollicitamente homenagem até à poligamia, pelo menos à poligamia sucessiva que não se distingue essencialmente, aos olhos dos verdadeiros cristãos, da poligamia simultânea, mas ao mesmo tempo — ó, vergonhosa hipocrisia! — jura a verdade eterna, universalmente válida, irrefutável e sagrada da palavra de Deus, e dirige-se com santo pudor para [286] a verdade desconhecida da casta cela de convento, onde a alma ainda não consagrada ao céu se une a um corpo desconhecido! ***

A vida não terrena, sobrenatural, é também por essência vida em celibato. O celibato — não certamente como lei — encontra-se igualmente na essência mais intrínseca do cristianismo. Isto já foi suficientemente explicado a propósito da origem sobrenatural do salvador. Nesta crença, *os cristãos santificavam a virgindade imaculada como o princípio salvador, como o princípio do mundo novo, do mundo cristão.* E que não se venha com aquelas passagens da Bíblia, tais como «multiplicai-vos» ou «o que Deus uniu o homem não deve separar», para com elas se sancionar o casamento! A primeira passagem refere-se, como já Tertuliano e Jerónimo notaram, apenas à terra despovoada de homens, mas não à terra já repleta, só ao começo mas não ao fim do mundo que se iniciou com a aparição imediata de Deus na terra. E mesmo a segunda só se refere ao Antigo Testamento. Os judeus tinham posto a questão de saber se seria correcto que um homem se separasse da sua mulher; a contestação mais adequada a esta

* Como eram diferentes os antigos cristãos! «Difficile, imo impossibile est, ut et praesentibus quis et futuris fruatur bonis» [É difícil, e até impossível, que alguém usufrua simultaneamente os bens presentes e os futuros.] (Jerónimo, *Epist.* 118. *Ad Julianum exhortatoria.*). Mas claro que eles eram cristãos abstractos. Nós agora vivemos na época da *reconciliação*. Muito bem!

** Todas as expressões são permitidas na Bíblia, desde que sejam significativas, *necessárias*.

pergunta foi a resposta citada. Quem um dia contraiu um casamento, deve também mantê-lo como sagrado. Já o olhar para um outro é adultério. O casamento é já em si mesmo uma concessão à fraqueza dos sentidos, um mal que por isso tem de ser limitado tanto quanto possível. A indissolubilidade do casamento é um nimbo, uma auréola, que exprime precisamente o [287] contrário daquilo que cabeças cegas e perturbadas pela ilusão procuram atrás dele. O casamento é em si um pecado, uma fraqueza que só te é permitida e perdoada na condição de te limitares para sempre a uma única — não esqueças! — a uma única mulher. Em suma, o casamento só é santificado no *Antigo* Testamento, mas não no *Novo* Testamento: o Novo Testamento conhece um princípio mais elevado, *sobrenatural*, o segredo da virgindade imaculada. «Quem puder compreendê-lo, que compreenda.» «*Os filhos deste mundo casam e podem-se casar, mas os que se tornarem dignos de alcançar aquele mundo na ressurreição dos mortos, nem casam nem se poderão casar. Pois já não poderão morrer, porque são iguais aos anjos e filhos de Deus, visto que são filhos da ressurreição.*» Portanto, no céu eles não se casam; o *princípio do amor sexual*, por ser *terreno e mundano*, está *excluído do céu*. Mas a vida celeste é a vida *verdadeira*, duradoura e eterna do cristão. Porque hei-de então, eu que estou destinado ao céu, contrair um vínculo que será desfeito na minha verdadeira destinação? Porque não hei-de eu, que em potência, sou um ser em si mesmo celeste, realizar já aqui esta possibilidade? * [288] Ao ser rejeitado do *céu* — o objecto essencial da minha fé, esperança e vida —, o casamento já foi *banido dos meus sentidos, do meu coração*. Como poderia no meu coração saciado haver ainda lugar para uma mulher terrena? Como posso dividir o meu coração entre Deus e o

* «Praesumendum est hos qui *intra* Paradisum recipi volunt, tandem debere cessare ab ea re, a qua Paradisus intactus est» [Deve ter-se em conta que quem quiser ser recebido no Paraíso deve afastar-se daquilo de que o Paraíso está liberto.] (Tertuliano, *De exhortatione castitatis*, c. 13).

homem? O amor do cristão por Deus não é um amor abstracto ou universal como o amor da verdade, da justiça, da ciência; é o amor por um *Deus subjectivo e pessoal*, é portanto *ele mesmo um amor subjectivo e pessoal*. É um atributo essencial deste amor o facto de ser um amor *exclusivo, ciumento*, pois o seu objecto é um ser *pessoal* e, *ao mesmo tempo*, o ser *supremo*, que *nenhum outro* pode *igualar*. «Sê fiel a Jesus (mas Jesus é o Deus dos cristãos) na vida e na morte; abandona-te à sua fidelidade. *Só ele* te pode ajudar quando tudo te abandonar. O teu amado tem a propriedade de não suportar junto a si nenhum outro. Ele quer possuir sozinho o teu coração, reinar sozinho na tua [289] alma como um rei no seu trono.» De que te pode servir o mundo sem Jesus? «Estar sem Cristo é uma pena dos infernos, estar com Cristo doçura celeste.» «Não podes viver sem amigos; mas se a amizade de Cristo não ultrapassar tudo, ficarás imensamente triste e desconsolado.» «Ama todos *por causa de Jesus*, mas Jesus *por ele mesmo*. *Só Jesus Cristo é digno de amor*.» «Meu Deus, meu amor (meu coração), *és inteiramente meu e sou inteiramente teu*.» «O amor ... espera e confia sempre em Deus, mesmo quando Deus não é clemente (ou tem sabor amargo, *non sapit*); pois sem dor não se vive no amor...» «Por causa do amado o amante tem de sentir agrado em todas as coisas, mesmo no que é duro e amargo.» «Meu Deus e meu tudo... Na tua *presença* tudo é doce para mim, na tua *ausência* tudo me desgosta ... Sem ti nada me pode agradar.» «Oh, quando chegará por fim aquela hora santa e esperada em que me encherás com a tua presença e serás para mim tudo em tudo! Enquanto tal não me for concedido, a minha alegria é incompleta.» «Onde poderia haver bem para mim sem ti? Ou mal na tua presença? Prefiro ser pobre por tua causa do que rico *sem ti*. Prefiro ser contigo um peregrino na terra do que sem ti um proprietário no céu. Onde tu estás, é o *céu*; morte e inferno onde não estás. *Só por ti aspiro*.» «Tu não podes servir Deus e ao mesmo tempo alegrar-te com o que é passageiro:

tens de te afastar de todos os conhecidos e amigos e separar o teu espírito de todo o consolo temporal. Os fiéis de Cristo devem, segundo a exortação do *santo apóstolo Pedro*, considerar-se *apenas como peregrinos e estrangeiros neste mundo.*» * O amor a Deus como [290] um ser pessoal é, portanto, um amor *propriamente dito, formal, pessoal, exclusivo*. Como posso então amar Deus, digo Deus, e, ao mesmo tempo, uma mulher terrena? Não estou a pôr Deus em pé de igualdade com a mulher? Não! Para uma alma que ama *verdadeiramente* Deus, o amor por uma mulher é uma impossibilidade — um adultério. «Quem tem uma mulher» — afirma o apóstolo Paulo, que não foi sem razão chamado o fundador propriamente dito do cristianismo — «pensa no que é a mulher, quem não tem só pensa no que é o Senhor. O casado pensa em agradar à mulher, o solteiro em agradar a Deus.»

Tal como o verdadeiro cristão não tem necessidade da cultura porque esta é um princípio mundano contrário ao ânimo, também não tem necessidade do *amor* (natural). Deus supre-lhe a falta e a necessidade de cultura, Deus supre-lhe a falta e a necessidade do amor, da mulher, da família. O cristão identifica imediatamente o género com o indivíduo, por isso se despoja da *diferença sexual* como um apêndice incómodo, accidental. Só homem e mulher em conjunto constituem o verdadeiro ser humano, homem e mulher em conjunto são a existência do género — pois a sua ligação é a [291] fonte da pluralidade, a fonte de outros seres humanos. Por isso, o

* Thomas a Kempis, *De imitatione Christi* (L. II, c. 7, c. 8; L. III, c. 5, c. 34, c. 53, c. 59). «Felix illa conscientia et beata virginitas, in cujus corde praeter amorem Christi ... nullus alius versatur amor» [Feliz a consciência e bem-aventurada a virgindade em cujo coração nenhum outro amor se encontra, além do amor de Cristo.] (Jerónimo, *Ad Demetriadem, virgini Deo consecratae*). Mas claro que se trata mais uma vez de um amor muito *abstracto*, de que já não se gosta na época da reconciliação, onde Cristo e Belial formam um só coração e uma só alma. Oh! mas que amarga é a verdade!

homem que não nega a sua masculinidade, que se sente como homem e reconhece este sentimento como um sentimento conforme à Natureza e à lei, sabe e sente-se como um *ser parcial* que precisa de outros seres parciais para produzir o todo, a verdadeira Humanidade. Pelo contrário, o cristão capta-se na sua subjectividade excessiva e transcendente como um ser completo *por si mesmo*. Ora o instinto sexual opunha-se a esta concepção; estava em contradição com o seu ideal, a sua essência suprema, e o cristão tinha portanto de negar este instinto.

Sem dúvida que também o cristão sentia a necessidade do amor sexual, mas apenas enquanto necessidade que contradizia a sua destinação celeste, uma necessidade apenas natural — natural no sentido vulgar e depreciativo que este termo tem no cristianismo —, não como uma necessidade moral, interior, não, para utilizar esta expressão, como uma necessidade metafísica, isto é, essencial, que o homem só pode todavia sentir quando não separa de si a diferença sexual, mas a considera como pertencente à sua essência intrínseca. Por isso, o casamento não é sagrado no cristianismo — pelo menos é-o apenas *aparentemente, ilusoriamente* —, pois o princípio natural do casamento, o *amor sexual* — por mais que o casamento civil contradiga vezes sem conta este princípio — é no cristianismo um princípio *profano, excluído do céu*. Mas o que o homem *exclui do seu céu, exclui da sua verdadeira essência*. * O céu é a sua caixa de [292] tesouros. Não creias

* Isto pode exprimir-se assim: no cristianismo, o casamento tem apenas um significado *moral* mas não *religioso*, não tem um *princípio e modelo religioso*. Diferente era o caso dos gregos, onde por exemplo «Zeus e Hera formavam o modelo supremo do casamento» (Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*); dos antigos persas, onde a procriação, enquanto «a multiplicação da espécie humana e a diminuição do reino de Ariman» era portanto um dever e uma acção *religiosa* (Zend-Avesta); dos indianos, onde o filho é o pai *que renasce*. «Assim a mulher aproxima-se do seu marido, ele *renasce* dela, a mãe torna-se mãe

no que ele estabelece sobre a terra, no que ele permite e sanciona aqui; aqui, ele tem de se acomodar; aqui acontecem-lhe muitas contrariedades que não se adequam ao seu sistema; aqui ele escapa ao teu olhar, pois sente-se entre seres estranhos, que o intimidam. Mas surpreende-o onde ele deixa cair o seu disfarce e se mostra na sua verdadeira dignidade, no seu estado celeste. No céu *fala* como *pensa*; lá percebes a sua *verdadeira* opinião. Onde está o seu céu, está o seu coração — o céu é o seu coração *aberto*. O céu não é senão o conceito do verdadeiro, do bom, do válido que *deve ser*, a terra não é senão o conceito do não-verdadeiro, do não-válido, daquilo que *não deve* ser. O cristão exclui do céu a vida genérica: lá deixa de haver género, lá só há indivíduos *puros, sem sexo*, espíritos, lá reina a subjectividade *absoluta* — portanto, o cristão exclui da sua verdadeira vida a vida genérica; nega o princípio do casamento como um princípio pecaminoso que deve ser negado, pois a vida sem pecado, a vida positiva, é a vida celeste. *

graças a ele» (Fr. Schlegel). No caso dos indianos nenhum renascido pode atingir o estado de Saniassi, isto é, de um eremita, se não tiver previamente pago três dividas, entre as quais a de *ter procriado um filho legítimo*. Pelo contrário, entre os cristãos, pelo menos os católicos, havia uma verdadeira festa religiosa quando os noivos, ou até os casados — desde que fosse com mútuo consentimento — renunciavam à situação de casados e sacrificavam o amor conjugal ao amor religioso.

* Na medida em que a consciência religiosa volta a pôr, finalmente, tudo o que começara por suprimir e em que a vida do além não é por isso, ao fim e ao cabo, senão o restabelecimento desta vida, também o sexo tem consequentemente de ser restabelecido. «Erunt ... similes angelorum. Ergo homines esse non desinent ... ut apostolus sit et Maria Maria.» [Serão... semelhantes aos anjos. No entanto, não deixam de ser homens, como o apóstolo é apóstolo e Maria é Maria.] (Jerónimo, *Ad Theodorum Spanam de morte Lucini*). Mas tal como o corpo do outro mundo é um corpo *incorpóreo*, o sexo do além é necessariamente um sexo *sem diferença, isto é, sem sexo*.

O CÉU CRISTÃO OU A IMORTALIDADE PESSOAL

A vida em celibato, e em geral a vida ascética, é o caminho directo para a vida imortal e celeste, visto que o céu não é senão a vida sobrenatural, liberta do género, sem sexo, absolutamente subjectiva. A crença na imortalidade pessoal tem por base a crença de que a diferença dos sexos é apenas um sinal exterior da individualidade, de que o indivíduo é *em si* um ser assexuado, completo por si mesmo, *absoluto*. Mas quem não pertence a nenhum sexo, não pertence a nenhum género — a diferença sexual é o cordão umbilical pelo qual a individualidade se liga ao género — e quem não pertence a nenhum género, pertence apenas a si mesmo, é um ser sem necessidades, puramente divino, absoluto. Só onde o género desaparece da consciência é que a vida celeste se torna numa certeza. Quem vive na *consciência* [294] e, por consciência, na *realidade do género*, vive também na consciência da *realidade da diferença sexual*. Não a considera como uma pedra de escândalo contingente que teria surgido mecanicamente; considera-a como uma componente intrínseca, química, da sua essência. Sabe-se sem dúvida como *ser humano*, mas ao mesmo tempo com a determinação da diferença sexual, que não penetra apenas na medula e nos ossos, mas determina o seu eu mais íntimo, o seu modo essencial de pensar, querer, sentir. Por isso, quem vive na consciência do género, quem limita e determina o seu ânimo e a sua fantasia pela intuição da vida real, do homem real, não é capaz de pensar uma vida de

que tenha sido suprimida a vida genérica e, com ela, a diferença sexual; considera o indivíduo assexuado, o espírito celeste como uma animadora representação da fantasia.

Mas tal como não pode abstrair da diferença sexual, o homem real não pode abstrair da sua determinação ética ou espiritual, que está intimamente ligada à sua determinação natural. Justamente porque vive na intuição do todo, vive na intuição de si apenas como um ser parcial, que só é o que é pela determinação que faz precisamente dele parte do todo ou um todo relativo. Cada um considera por isso, com razão, a sua ocupação, a sua profissão, a sua arte ou ciência como a mais elevada, pois o espírito do homem nada é senão o modo essencial da sua actividade. Quem é minimamente qualificado na sua profissão, na sua arte, quem, como se diz correntemente, cumpre o seu posto e se dedica de corpo e alma à sua profissão, considera-a também como a mais elevada e a mais bela. Como haveria de negar no seu espírito, denegrir no seu pensamento, o que está a celebrar pela acção ao consagrar-lhe alegremente as suas forças? Como posso [295] consagrar o meu tempo e as minhas forças àquilo que desprezo? Mas se sou obrigado a fazê-lo, então a minha actividade é infeliz, porque estou em conflito comigo mesmo. Trabalhar é servir. Mas como posso servir um objecto, submeter-me a ele, se ele não ocupar um lugar elevado no meu espírito? Numa palavra, as ocupações determinam o juízo, a maneira de pensar, a disposição do homem. E quanto mais elevado o tipo de ocupação, mais o homem se identifica com ela. Aquilo de que o homem faz o fim essencial da sua vida, é isso que considera a sua alma, porque é o princípio do seu movimento. Pelos seus fins, pela actividade na qual realiza estes fins, o homem, enquanto algo para si, é ao mesmo tempo *algo para outrem*, para o universal, para o género. Por isso, quem vive na consciência do género como uma realidade, considera o seu ser para outrem, o seu ser público, de interesse comum, como o *ser* que se identifica com o ser *da sua* essência, como o seu ser

imortal. Vive com toda a sua alma, com todo o seu coração para a Humanidade. Como poderia ainda reservar para si uma existência particular, como poderia separar-se da Humanidade? Como poderia negar na morte aquilo que confirma na vida? Mas a sua fé na vida era: *nec sibi sed toti genitum se credere mundo*.

A vida celeste ou — aqui não as distinguimos — a imortalidade pessoal é uma doutrina característica do cristianismo. Sem dúvida que ela já se encontra em parte nos filósofos pagãos, mas neles apenas tinha o significado de uma *fantasia subjectiva*, porque não estava em conexão com a sua concepção fundamental. Como são contraditórios a este respeito, por exemplo, os estóicos! Só entre os cristãos é que a imortalidade pessoal encontrou *aquele* princípio a partir do qual surge necessariamente, como uma verdade [296] evidente. Para os Antigos, a intuição do mundo, da Natureza, do género era um obstáculo constante; distinguiam o princípio da vida do sujeito vivo, a alma, o espírito, *deles mesmos*, enquanto que o cristão suprimiu a diferença entre alma e pessoa, género e indivíduo e por isso colocou imediatamente em si mesmo o que pertencia apenas à totalidade do género. Mas a unidade imediata do género e da individualidade é justamente o princípio supremo, o Deus do cristianismo — o *indivíduo* tem nele o significado do *ser absoluto* — e a consequência necessária e imanente *deste* princípio é justamente a imortalidade pessoal.

Por outras palavras: a crença na *imortalidade pessoal* coincide inteiramente com *crença no Deus pessoal* — isto é, *aquilo* que a crença na vida celeste e imortal da pessoa exprime, exprime-o Deus, tal como era objecto para os cristãos — a essência da *subjectividade absoluta, ilimitada*. A subjectividade ilimitada é Deus, mas a subjectividade celeste nada é a senão a subjectividade ilimitada, liberta de todos os incómodos e limitações terrenas — com a única diferença de que Deus é o céu *espiritual*, o céu o Deus *sensível*, de que em

Deus é apenas *abstractamente* posto o que no céu é sobretudo um *objecto da fantasia*. Deus é apenas o *céu implícito*, *não desenvolvido*, o *céu real* é o *Deus explícito*. Presentemente, Deus é o reino dos céus, no futuro, o céu será Deus. Deus é a *garantia*, a *presença e existência*, mas *ainda abstractas*, do *futuro* — [297] o *céu antecipado*, *resumido*. Ora, a nossa própria essência futura, mas distinta de nós, tal como existimos presentemente neste mundo e nesta vida, apenas idealmente objectivada, é Deus — Deus é o conceito genérico que só se realizará e individualizará no além. Deus é a *entidade* celeste, pura, livre, que há-de existir lá como pura *essência* celeste, a beatitude que lá se desdobra numa plenitude de indivíduos bem-aventurados. Deus não é, portanto, senão o conceito ou a essência da vida absoluta, bem-aventurada, celeste, mas que aqui ainda está contraída numa personalidade ideal. Isto exprime-se com bastante clareza na crença de que a vida bem-aventurada é a unidade com Deus. Aqui somos distintos e separados de Deus, lá cai a parede que nos separa; aqui somos homens, lá Deuses; aqui, a divindade é um monopólio, lá um bem comum, aqui uma unidade abstracta, lá uma pluralidade concreta. *

* «Bene dicitur, quod tunc plene videbimus eum sicuti est, *cum similes ei erimus*, h.e. *erimus quod ipse est*. Quibus enim potestas data est filios Dei fieri, data est potestas, non quidem ut sint Deus, sed sint tamen *quod Deus est*: sint sancti, futuri *plene beati*, *quod Deus est*. Nec aliunde hic sancti, nec ibi futuri beati, quam ex Deo qui eorum et *sanctitas et beatitudo est*» [Diz-se, com razão, que vê-Lo-emos exactamente como Ele é, quando formos iguais a Ele, isto é, quando formos aquilo que Ele próprio é. Na verdade, aqueles a quem o poder foi dado, tornaram-se filhos de Deus; o poder, de facto, foi dado, embora não sejam Deus, mas sejam aquilo que Deus é: para que sejam felizes e sejam plenamente felizes no futuro, porque Deus o é. Nem neste mundo são santos nem nesse serão futuros bem-aventurados, pois a santidade e a beatitude só existem quando providas de Deus.] (*De vita solitaria*, entre os escritos apócrifos de São Bernardo). «Finis autem bonae voluntatis bestitudo est: *vita aeterna ipse Deus*» [O fim da boa vontade é a beatitude: a vida eterna é o próprio Deus.] (Agostinho, segundo Pedro Lombardo, L. II, dist. 38, c. 1).

[298] Só a fantasia dificulta o conhecimento deste objecto, porque divide a unidade do conceito, por um lado, pela representação da personalidade de Deus, por outro lado, pela representação das muitas personalidades que ela geralmente transfere ao mesmo tempo para um reino pintado com cores sensíveis. Mas, na verdade, não há qualquer diferença entre a *vida absoluta pensada como Deus*, e a *vida absoluta pensada como o céu*, só que no céu se estende em comprimento e largura o que em Deus se concentra num *único* ponto. A crença na *imortalidade* do homem é a crença na *divindade* do homem, e inversamente: a crença em Deus é a crença na subjectividade pura e liberta de todas as limitações e, por consequência, *eo ipso*, na subjectividade *imortal*. As diferenças que se estabelecem entre a alma imortal e Deus são, ou apenas sofisticadas, ou fantásticas, como, por exemplo, quando se volta a encerrar em limites e a separar em graus a beatitude dos moradores do céu, a fim de estabelecer uma diferença entre Deus e os seres celestes.

A identidade da subjectividade divina e da subjectividade celeste aparece mesmo nas provas populares da [299] imortalidade. Se não existe outra vida melhor, então Deus não é justo nem bom. Faz-se assim depender a justiça e a bondade da sobrevivência dos indivíduos; mas sem justiça e bondade Deus não é Deus — a divindade, a *existência* de Deus torna-se por isso dependente da *existência dos indivíduos*. Se eu não sou imortal, então não acredito em Deus, quem nega a imortalidade, nega Deus. Mas é-me impossível acreditar nisto: *tão certo é Deus*, *tão certa é a minha bem-aventurança*. Deus é precisamente a certeza da minha bem-aventurança. O interesse pela *existência de Deus* coincide com o interesse pela *minha existência*, pela minha existência eterna. Deus é a minha existência *oculta*, a minha existência *certa*; é a subjectividade dos sujeitos, a personalidade das pessoas. Como haveria então de não ser atribuído às pessoas o que é atribuído à personalidade? Em Deus converto justamente *o meu futuro*

num *presente*, ou melhor, um *verbo* num *substantivo*; como se poderia separar um do outro? Deus é a existência que corresponde aos meus desejos e sentimentos; é o justo, o bondoso que satisfaz os meus desejos. A natureza deste mundo é uma existência que contradiz os meus desejos e sentimentos. Aqui as coisas não são como devem ser — este mundo passa —, mas Deus é o ser que é como deve ser. Deus cumpre os meus desejos — eis a personificação popular da frase «Deus é aquele que cumpre, quer dizer, é a *realidade*, o *ser-cumprido dos meus desejos*.» Ora o céu é precisamente o ser adequado aos meus desejos, à minha aspiração [300] — por isso não existe *qualquer diferença entre Deus e céu*. Deus é a *força* pela qual o homem *realiza* a sua felicidade eterna — Deus é a personalidade absoluta na qual todas as pessoas singulares têm a certeza da sua absolutidade, da sua beatitude e imortalidade — Deus é a certeza suprema e derradeira que a subjectividade tem da sua verdade e essencialidade absolutas.

A doutrina da imortalidade é a doutrina terminal da religião — o testamento no qual ela exprime as suas últimas vontades. Aqui exprime sem rodeios o que até aí silenciara. Se até aí se tratara da existência de um *outro* ser, trata-se aqui manifestamente apenas da nossa *própria existência*; além disso, se na religião o homem faz o seu ser depender do ser de Deus, aqui faz a realidade de Deus depender da sua própria realidade; o que até aí era para ele a verdade primitiva, imediata, é por isso aqui uma verdade derivada, [301] secundária: *se eu não sou eterno, então Deus não é Deus, se não há imortalidade, não há Deus*. E esta conclusão já os apóstolos a tinham tirado. Se não ressuscitamos, então Cristo não ressuscitou e todas as coisas são nada. *Edite, bibite*. Sem dúvida que ao evitar a forma silogística se pode pôr de lado o aspecto escandaloso, aparente ou real, que se encontra na argumentação popular, mas apenas fazendo da imortalidade uma *verdade analítica*, para que o *conceito de Deus*, como o da personalidade ou da subjectividade absoluta, seja *já per se o*

conceito de imortalidade. Deus é a garantia da minha existência futura, porque é já a certeza e realidade da minha existência presente, da minha salvação, do meu consolo, do meu amparo face às violências do mundo exterior; *não* preciso, portanto, de deduzir *expressamente* a imortalidade, de a acentuar como uma verdade especial; *se tenho Deus, tenho a imortalidade.* Era o que acontecia nos místicos cristãos mais profundos; para eles, o conceito de imortalidade estava implícito no conceito de Deus; Deus era para eles a sua vida imortal — o próprio Deus, a bem-aventurança subjectiva, era portanto *para eles*, para a sua *consciência*, o que era *em si mesmo*, isto é, na *essência* da religião.

Assim se demonstrou que Deus é o céu, que ambos se identificam. Mas mais fácil teria sido a prova inversa, a saber, que o céu é o Deus propriamente dito do homem. Tal como o homem pensa o céu, assim pensa o seu Deus; a determinação do conteúdo do seu céu é a determinação do conteúdo do seu Deus, só que no céu está pintado com imagens sensíveis, está desenvolvido, o que em Deus é apenas esboço, concepção. Por isso, o céu é a chave para os segredos mais íntimos da religião. Tal como o céu é objectivamente a ciência patente da divindade, também é subjectivamente a proclamação mais sincera [302] dos pensamentos e disposições mais íntimos da religião. Os reinos celestes são, por isso, tão diferenciados quanto as religiões, e há tantas religiões diferentes quanto as diferenças essenciais entre os homens. Tal como é diferente o que para os homens tem o valor de supremo, de bom, de verdadeiro, de sagrado, tão diferente é o céu, tão diferente é *Deus*. Mesmo os cristãos têm ideias muito diferenciadas acerca do céu.*

* E tão diverso é o seu Deus. Assim os piedosos cristãos alemães têm necessariamente um «*deus alemão*», os piedosos espanhóis um *deus espanhol*, os franceses um *deus francês*. Existirá, de facto, *politeísmo* enquanto existirem muitos povos. O *deus real* de um povo é o *point d'honneur* da sua nacionalidade.

Só os mais astutos de entre eles não pensam nem dizem nada de preciso sobre o céu ou o além em geral, porque — argumentam — ele é inconcebível e por isso só pode ser pensado segundo uma medida deste mundo, válida apenas aqui. Todas as representações deste mundo seriam apenas imagens com as quais o homem procuraria figurar o além, desconhecido na sua *essência*, mas certo na sua *existência*. E acontece neste caso o mesmo que com Deus: a sua *existência* seria certa, mas *o que* ele é ou *como* é seria insondável. Mas quem fala assim já banuiu o além da cabeça; ainda o mantém, ou porque não pensa sobre tais coisas, ou porque continua a tratar-se para ele de uma necessidade do coração; mas demasiado ocupado com coisas reais, rejeita-o para o mais longe possível da sua vista, *nega* [303] com a *cabeça* o que *afirma* com o *coração*; nega, com efeito, o além quando o priva das suas *qualidades*, apenas pelas quais um objecto é para o homem um objecto real e eficaz. A qualidade não é distinta do ser — a qualidade não é senão o ser *real*. Ser sem qualidade é uma quimera — um fantasma. Só pela qualidade o ser me é dado, e não, primeiro o ser, e depois dele a qualidade. A doutrina da incognoscibilidade e indeterminabilidade de Deus, tal como a do carácter insondável do além, não são doutrinas religiosas originárias, são antes produtos da *irreligiosidade* que *ainda* está presa na *religião* ou, pelo menos, ainda se esconde atrás dela; e isto porque originariamente o *ser de Deus* só é dado com uma *representação determinada de Deus* e o *ser do além* com uma *representação determinada* do além. Assim, para os cristãos, só é *certa* a existência do seu Paraíso, daquele paraíso que possui a *qualidade de ser cristão*, mas não o paraíso dos maometanos ou os Campos Elíseos dos gregos. A primeira certeza é sempre a qualidade; se a qualidade é certa, o ser é evidente. No Novo Testamento não aparecem quaisquer provas ou asserções gerais que diriam: «*existe um Deus*» ou «*existe uma vida celeste*». Mencionam-se apenas qualidades

da vida do céu: «Lá não casarão.» É natural, pode-se objectar, uma vez que o ser já está pressuposto. Só que assim está-se a introduzir uma distinção da reflexão no sentido religioso, que originariamente não conhecia tal distinção. Sem dúvida que o ser está pressuposto, mas apenas porque a *qualidade é já o ser*, porque o inabalável ânimo religioso só vive na qualidade, do mesmo modo que para o homem natural o ser real, a coisa *em si*, só se encontra na qualidade que ele sente. Assim, naquela passagem neotestamentária, está pressuposta a vida em virgindade, ou melhor, a vida assexuada como [304] a verdadeira vida, que todavia se tornará necessariamente numa vida futura, porque esta vida real contradiz o ideal da verdadeira vida. Mas a certeza nesta vida futura repousa apenas na *certeza da qualidade* desse futuro como sendo a vida verdadeira, suprema, adequada ao ideal.

Onde se crê *de facto* na vida do além, onde ela é uma vida *certa*, aí, justamente *porque é uma vida certa*, é também uma vida *determinada*. Se eu não sei *o que* serei e *como* serei um dia, se existe uma diferença essencial e absoluta entre o meu futuro e o meu presente, também não hei-de vir a saber o que fui e como fui antes, e deste modo suprimiu-se a unidade da consciência; um outro ser colocou-se no meu lugar, o meu ser futuro não se distingue de facto do não-ser. Pelo contrário, se não existe nenhuma diferença essencial, então também o além é um objecto que pode ser determinado e conhecido por mim. E de facto assim é: eu sou o sujeito que permanece na mudança de qualidades, eu sou a substância que liga aquém e além na unidade. Como poderia o além não ser claro para mim? Pelo contrário: a vida deste mundo é a vida obscura, inconcebível, que só devém clara e luminosa graças ao além; aqui sou um ser disfarçado, complicado; lá cai a máscara; lá sou como sou de verdade. A afirmação segundo a qual existe certamente uma outra vida, uma vida celeste, mas que será sempre insondável saber aqui *o que* ela é e *como* é, é apenas um subterfúgio do *cepticismo religioso* que repousa numa

absoluta incompreensão da religião, porque se afastou totalmente da sua essência. Aquilo que a reflexão irreligioso-religiosa converte numa imagem conhecida de uma coisa desconhecida, mas todavia certa, não é na origem, no sentido verdadeiro e originário da religião, imagem mas a coisa, a própria essência. A descrença, que ao mesmo tempo ainda é crença, põe a coisa em dúvida, mas é demasiado superficial e cobarde para duvidar dela directamente; só a põe em dúvida enquanto duvida da imagem ou da representação [305], ou seja, explica a imagem apenas como uma imagem. Mas a inverdade e nulidade deste cepticismo já foi constatada historicamente. Quando alguma vez se duvida da realidade das imagens da imortalidade, duvida-se que se possa existir tal como a fê imagina, por exemplo, sem corpo material, real ou sem diferença sexual, e em breve se duvidará da existência do além em geral. Com a imagem cai a coisa — justamente porque a imagem é a própria coisa.

A crença no céu, ou em geral numa vida no além, assenta num *juízo*. Ela exprime *louvor* e *censura*, é de natureza *crítica*, transforma a flora deste mundo numa antologia. E este florilégio crítico é justamente o céu. O que o homem acha belo, bom, agradável, é para ele o único ser que *deve* existir; o que acha mau, repugnante, desagradável, é para ele o ser que *não* deve existir, mas se existe e porque todavia existe, é um ser nulo, condenado ao declínio. Onde a vida não se encontra em contradição com um sentimento, uma representação, uma ideia, e este sentimento, esta ideia não são tidos como absolutamente verdadeiros e justificados, aí não surge a crença numa outra vida, numa vida celeste. A outra vida não é senão a *vida em harmonia com o sentimento, com a ideia que contradiz esta vida*. O único significado do além é o de suprimir este conflito, o de realizar um estado de coisas adequado àquele sentimento no qual o homem está *em harmonia consigo*. Um além desconhecido é uma quimera ridícula. O além não é mais do que a *realidade de uma ideia*

desconhecida, a satisfação de uma exigência consciente, o cumprimento de um desejo; * é [306] apenas a *eliminação das barreiras* que aqui se encontram no caminho da realidade da ideia. Onde estaria o consolo, onde estaria o significado do além, se eu visse nele uma noite de breu? Não! Lá resplandece o brilho do metal puro, que aqui só brilha com as cores baças do mineral oxidado. O além não tem outro significado nem outro fundamento para a sua existência, a não ser a separação entre o metal e os elementos estranhos que nele estão misturados, a cisão do bom e do mau, do agradável do desagradável, do louvável do censurável. O além é a *boda* onde o homem contrai o vínculo com a sua amada. Há muito que conhecia a sua noiva, há muito que aspirava por ela; mas as condições exteriores, a realidade hostil, opunham-se à sua união. Na boda, a amada não será outro ser; como poderia, nesse caso, aspirar por ela com tanto fervor? Só que agora ela será sua, só que agora ela passa de objecto da aspiração a objecto da posse real. O além é neste mundo certamente apenas uma imagem, mas não uma imagem de uma coisa longínqua, desconhecida, antes o retrato do ser que o homem ama e prefere acima de todos os outros. O que o homem ama é a sua alma. O pagão fechava as cinzas dos mortos queridos em urnas; para os cristãos, o além celeste é o mausoléu no qual encerra a sua alma.

Para conhecer uma crença e, em geral, a religião, é necessário atender mesmo aos seus graus mais íntimos e grosseiros. É preciso considerar a religião não apenas em *linha ascendente*, mas em *toda a extensão da sua existência*. Mesmo frente à religião absoluta, é preciso *ter presentes* as diversas religiões e não relegá-las para o passado, para poder dignificar correctamente e apreender tanto a religião absoluta como as outras religiões. As mais terríveis aberrações, os mais

* «Ibi nostra spes erit res» [Aí, a nossa esperança tornar-se-à realidade.] (Agostinho, algures).

selvagens excessos da consciência religiosa permitem muitas vezes [307] lançar o olhar mais profundo até para os segredos da religião absoluta. As representações aparentemente mais grosseiras são muitas vezes apenas as representações mais infantis, mais inocentes, mais verdadeiras. E isto também se aplica às representações do além. O «selvagem», cuja consciência não ultrapassa os limites da sua terra, que cresceu juntamente com ela, leva-a também para o além, de tal modo que, ou deixa a Natureza como ela é, ou a melhora, e assim supera as dificuldades da sua vida na representação do além.* Nesta limitação dos povos incultos encontra-se um traço comovedor. O além não exprime senão as saudades da terra natal. A morte separa o homem dos seus, do seu povo, da sua terra. Mas o homem que não alargou a sua consciência não pode manter-se nesta separação; tem de voltar à terra natal. Os negros na Índia Ocidental suicidam-se para voltarem a viver na sua terra natal. Até «segundo a descrição de Ossian, os espíritos daqueles que morreram num país estrangeiro regressam a voar à sua pátria.»** Esta limitação é a antítese directa do espiritualismo fantástico que transforma o homem num vagabundo, que, indiferente até para com a terra, corre de estrela em estrela. E há decerto nisto uma verdade. O homem é o que é devido à Natureza, embora a sua espontaneidade também faça parte dele; mas, mesmo a sua espontaneidade tem o seu fundamento na Natureza, respectivamente na [308] sua Natureza. Sêde gratos para com a Natureza! O homem não se pode separar dela. O germano, cuja divindade é a espontaneidade, deve tanto o seu carácter à Natureza como o

* Segundo antigos relatos de viagens, muitos povos pensam que a vida futura não é idêntica nem melhor do que a vida presente, mas ainda mais infeliz. Parny (*Oeuvres complètes*, T. I, *Mélanges*) conta que um escravo negro que estava à beira da morte não queria deixar-se baptizar para obter a imortalidade, dizendo: «Je ne veux point d'une autre vie, car peut-être y serais-je encore votre esclave.»

** Ahlwardt, *Ossian*, Anmerkungen zu Carthonn.

oriental. Censurar a arte indiana, a religião e filosofia indianas é censurar a Natureza indiana. Queixais-vos do crítico que nas vossas obras arranca uma passagem do seu contexto, para a pôr a ridículo. Porque fazeis o mesmo que censurais a outros? Porque arrancais a religião indiana do seu contexto, no qual ela é tão razoável como a vossa religião absoluta?

Por isso, entre os povos «selvagens», a fé no além, numa vida após a morte, não é senão a fé directa *no aquém*, a fé immediata e *inquebrantável* nesta vida. Mesmo com as suas limitações locais, esta vida tem por si valor total e absoluto; eles não *poderiam abstrair dela* nem pensar *uma ruptura* com ela, ou seja, acreditam directamente na *infinitude*, na *perpetuidade desta vida*. Só quando a fé na immortalidade se torna numa fé crítica, quando se distingue entre o que aqui é passageiro e lá é permanente, entre o que aqui deve passar e lá permanecer, é que a crença numa vida após a morte se torna na crença numa vida *diferente*. No entanto, esta crítica, esta distinção, recai já sobre esta vida. É assim que os cristãos distinguem entre a vida *natural* e a vida *cristã*, entre a vida sensível, mundana, e a vida espiritual e bem-aventurada. A vida celeste, a outra vida, não é senão a vida espiritual que já aqui se distingue da vida natural, mas que ainda se encontra ao mesmo tempo presa a ela. O que o cristão aqui já exclui de si, como a vida sexual, é também excluído da outra vida. A única diferença é que lá ele *é livre* daquilo de que aqui deseja ser livre e de que procura tornar-se livre pela vontade, pela devoção, pela mortificação. Por isso, esta vida é para os cristãos uma vida de tormento e de dor, porque aqui ele ainda [309] está preso ao seu *oposto*, tem de lutar contra os prazeres da carne, as tentações do Diabo.

Portanto, a fé dos povos cultos só se distingue da fé dos incultos, pelo que distingue em geral a cultura da incultura — pelo facto de a fé da cultura ser uma fé *abstracta*, *que diferencia*, *que separa*. Onde se distingue, julga-se, mas onde se julga nasce a cisão entre positivo e negativo. A fé dos povos

selvagens é uma fé desprovida de juízo. A civilização, em contrapartida, julga; para o homem civilizado só a vida civilizada é a verdadeira vida, para o cristão só a vida cristã. O grosseiro homem natural passa tal como é, sem dificuldade, para o além; o além é a sua nudez natural. Pelo contrário, o civilizado rejeita uma tal vida desregrada após a morte, porque já aqui não aceita o carácter desregrado da vida natural. Por isso, a fé na outra vida é apenas a fé na *verdadeira* vida deste mundo; a determinação do conteúdo essencial do aquém é também a determinação do conteúdo essencial do além, a fé no além não é a fé numa *outra* vida *desconhecida*, mas a fé na verdade, na infinitude e, por isso, na perpetuidade daquela vida que *já aqui* se toma como a *vida autêntica*.

*

Tal como Deus nada é senão a essência do homem, purificada daquilo que aparece ao indivíduo humano, seja ao sentimento seja ao pensar, como limitação, como mal, assim o além não é senão o aquém liberto daquilo que aparece como limitação, como mal. Tal como é claro e preciso o conhecimento que o indivíduo tem da limitação como limitação, do mal como mal, claro e preciso é também o conhecimento do além onde estas limitações desaparecem. O além é o sentimento, a representação da liberdade face às limitações que aqui [310] prejudicam o sentimento de si, a existência do indivíduo. O curso da religião só se distingue do curso do homem natural, pelo facto de descrever em linha curva, numa circunferência, o que este realiza na linha mais curta, em linha recta. O homem natural permanece na sua terra natal, porque se sente bem aí, porque está completamente satisfeito; a religião, que nasce de uma insatisfação, de um conflito, abandona a terra natal, vai para longe, mas apenas para sentir mais vivamente nesse afastamento a felicidade da terra natal. Na religião, o homem separa-se de si mesmo, mas apenas *para voltar sempre ao mesmo ponto donde partiu*. O homem nega-

-se, mas apenas para se pôr de novo, bem entendido, numa forma agora glorificada: quanto mais se rebaixa aos seus olhos, tanto mais se eleva aos olhos de Deus. E nega-se, porque o homem *positivo*, o *positivo da Humanidade* é Deus; rebaixa-se porque Deus é o homem elevado. Deus é homem, por isso o homem tem de ter de si mesmo uma ideia tão depreciativa quanto possível. Não precisa de ser nada para si, porque o seu Deus já é aquilo que ele é. Deus é o seu eu, por isso, ele tem de se negar. Deste modo o homem nega também o aquém, mas apenas para *voltar a pô-lo*, no fim, *como além*. * O aquém perdido, mas reencontrado e [311] ainda mais resplandecente na alegria do reencontro, é o além. O homem religioso renuncia às alegrias deste mundo, mas apenas para obter as alegrias celestes; ou melhor: renuncia a elas, porque, pelo menos idealmente, já está na posse das alegrias celestes. As alegrias celestes são certamente alegrias diferentes das terrenas, mas não deixam de ser alegrias; têm em comum com as terrenas o género, a substância; são apenas de uma espécie diferente, superior. A religião chega assim por um *desvio*, ao objectivo da alegria, para o qual o homem natural corre em linha recta. A *essência da religião* é a *essência na imagem*. A religião sacrifica a coisa à imagem. O além é o aquém visto no espelho da fantasia — a imagem encantatória, no sentido da religião, o modelo do aquém; esta vida real é apenas uma aparência, um pálido reflexo daquela vida ideal imaginada. O além é o aquém intuído na imagem, purificado de toda a rude matéria — o aquém embelezado, ou para falar positivamente, o belo é o aquém κατ' ἑξοχήν.

* Lá tudo será restabelecido. «*Qui modo vivit, erit, nec me vel dente, vel ungue fraudatum revomet patefacti fossa sepulchri*» [Quem agora vive, viverá; a cova aberta do sepulcro será removida sem que me falte um só dente ou uma só unha] (Aurelius Prudentius, *Liber Apotheosis, de resurrectione carnis humanae*, v. 1067-8). E esta crença, a vossos olhos brutal, carnal e por isso recusada por vós, é a única crença consequente, sincera, a única crença verdadeira. A identidade do corpo faz parte da identidade da pessoa.

Embelezar, melhorar pressupõem uma censura, um desagrado. Mas trata-se de um desagrado apenas superficial. Eu não retiro o valor à coisa, só que tal como é, não me agrada; apenas nego as qualidades, não a substância, pois nesse caso seria impellido a destruí-la. Se uma casa me desagrada em absoluto [312], mando-a demolir, não embelezar. A fé no além renuncia ao mundo, mas não à *sua essência*; só não lhe agrada tal como é. Quem crê no além sente agrado na alegria — quem não sente a alegria como algo de positivo? —, mas desagrada-lhe que aqui a alegria seja acompanhada de sensações opostas, que seja *passageira*. Põe a alegria também no além, mas como uma alegria eterna, ininterrupta, divina — por isso se chama ao além o *reino da alegria* — tal como já aqui põe a alegria em *Deus*; pois Deus não é senão a alegria eterna, *ininterrupta*, posta *como sujeito*. A individualidade agrada-lhe, mas só aquela que não é oprimida por instintos objectivos, e por isso, leva também consigo a individualidade, mas a individualidade pura, absolutamente subjectiva. A luz agrada-lhe, mas não a gravidade, porque aparece ao individuo como uma limitação, não a noite, porque nela o homem obedece à Natureza; lá existe luz, mas não gravidade, nem noite — luz pura, que nada perturba.

Tal como o homem, ao afastar-se de si, volta em Deus de novo sempre a *si mesmo*, *gira* sempre apenas *em torno de si mesmo*, também quando se afasta deste mundo volta sempre finalmente a ele. Quanto mais extra-humano e supra-humano Deus aparece no início, tanto mais humano se mostra no decurso ou na conclusão. Por outras palavras: quanto mais sobrenatural parece a vida celeste contemplada no começo ou à distância, tanto mais aparece no fim, ou quando observada de perto, a identidade da vida celeste com a vida natural — uma identidade, que em última análise [313] se estende até à carne, até ao corpo. Trata-se, no princípio, da cisão da *alma* e do corpo, tal como na contemplação de Deus se trata da cisão da

essência e do indivíduo — o indivíduo morre uma morte *espiritual*, o corpo morto que fica é o indivíduo humano, a alma que se separou do corpo é Deus. Mas a cisão da alma do corpo, da essência do indivíduo, de Deus do homem não é para se manter. Toda a separação faz sofrer. A alma volta a aspirar pela sua parte perdida, pelo seu corpo, tal como Deus, a alma separada, volta a aspirar pelo homem real. Assim, tal como Deus volta a tornar-se homem, também a alma se vira de novo para o seu corpo — e assim se restabelece a *identidade perfeita* do aquém e do além. Sem dúvida que este novo corpo é um corpo brilhante, transfigurado, miraculoso, mas — é isto o principal — é um corpo *diferente e contudo o mesmo* corpo *, tal como Deus é um ser *diferente* do homem e todavia o *mesmo* ser. Voltamos a encontrar aqui o conceito de milagre que une o que é contraditório. O corpo sobrenatural é um corpo da fantasia mas, por isso mesmo, mais adequado ao ânimo do homem, porque não lhe pesa — é um corpo puramente subjectivo. ** A [314] fé no além não é senão a fé na verdade da fantasia, tal como a fé em Deus é a fé na

* *Ipsum (corpus) erit et non ipsum erit* [Será o mesmo corpo e, todavia, não será o mesmo.] (Agostinho; Ver J. Ch. Doederlein, *Institutio Theologi Christiani*. Altdorf, 1781, § 280).

** «Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt. Non quod carnis illic *substantia* futura non sit, sed quod *carnalis omnis necessitudo* sit defutura» [A carne e o sangue não alcançarão o reino de Deus. Não porque a substância da carne não exista lá, mas porque lá não existe nenhuma necessidade carnal.] (São Bernardo, *Tractatus de diligendo Deo*) — «Resurgent ergo sanctorum corpora *sine ullo vitio, sine ulla deformitate, sicut sine ulla corruptione, onere, difficultate* ... una erit aetas omnium resurgentium. sc. *juvenilis*» [Os corpos dos Santos ressuscitarão sem qualquer imperfeição ou deformidade, assim como haverá uma única idade, a juvenil, para todos os que ressuscitarem sem corrupção, deformidade e obstáculo.] (Pedro Lombardo, L. IV, dist. 44, c. 2). O corpo celestial, um corpo sem incômodos e sem desejos, isto é, desprovido de toda a sensibilidade, não é por isso um corpo presente restabelecido, mas um corpo de outrora, originário, adâmico. Nesta medida, a ressurreição é η, eis το ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασις (S. Gregório, *De anima et resurrectione*, Leipzig, 1837, p. 142).

verdade e infinitude do ânimo humano. Por outras palavras: tal como a fé em Deus é apenas a fé na essência *abstracta* do homem, assim a fé no além é apenas a fé no aquém *abstracto*.

Mas o conteúdo do além é a beatitude, a eterna beatitude da individualidade ou da subjectividade, que aqui existe limitada e prejudicada *pela Natureza*. A fé no além é por isso a fé na *subjectividade livre das limitações da Natureza* — portanto, a fé na eternidade, infinitude e absolutidade da subjectividade, e não no seu conceito genérico que se desdobra sempre em novos indivíduos, mas nestes indivíduos já existentes —, por consequência, a *fé do homem em si mesmo*. Mas a fé no reino dos céus coincide com a fé em Deus — o conteúdo de ambas é idêntico —, Deus é a subjectividade pura, absoluta, liberta de todas as barreiras naturais; é pura e simplesmente o que os indivíduos humanos *devem* ser e *hão-de* ser — a *fé em Deus* é por isso a *fé do homem na sua própria essência, na infinitude de si mesmo* a essência divina é a essência [315] humana, a saber, a essência subjectivamente humana na sua absoluta liberdade e ilimitação.

A nossa tarefa mais essencial está assim cumprida. Reduzimos a essência extramundana, sobrenatural e supra-humana às componentes da essência humana como suas componentes fundamentais. Na conclusão, voltámos de novo ao princípio. O homem é o começo da religião, o homem é o centro da religião, o homem é o fim da religião.

A religião é a atitude, isolada do mundo, do homem para com a sua essência — a vida interior do homem, a vida escondida em si mesma. Eis o significado e o ensinamento, positivos e verdadeiros, da religião: Homem, *entra em ti! Sê em ti e junto a ti como em casa! Recolhe-te! Reza!* Rezar significa recolher-se, traduzir o dispersivo diálogo da vida no sério monólogo da consciência interior. Neste ponto, a filosofia concorda com a religião; é nisto e só nisto que reside a virtude terapêutica moral e a verdade teórica da religião.

SEGUNDA PARTE

A RELIGIÃO NA SUA CONTRADIÇÃO COM A ESSÊNCIA DO HOMEM

O PONTO DE VISTA ESSENCIAL DA RELIGIÃO

A religião é a atitude do homem para com a sua própria essência — nisto reside a sua verdade —, mas com a sua essência, não como a sua, mas como uma outra, especial, distinta e mesmo oposta a ele —, nisto reside a inverdade, as limitações, a má essência da religião, nisto reside a fonte nefasta do fanatismo religioso, o supremo princípio metafísico dos sangrentos sacrifícios humanos, nisto reside, em suma, a *prima materia* de tudo o que há de abominável, de todas as cenas arrepiantes na tragédia da história da religião.

E esta atitude para com Deus como uma essência diferente é, por um lado, uma atitude natural, involuntária, inconsciente, por outro lado, uma atitude consciente, mediada pela reflexão. A atitude inconsciente radica na origem da própria religião, assenta no meu ponto de vista essencial. Este ponto de vista é o *prático*. O fim da religião é o bem-estar, a salvação, a bem-aventurança do homem, e a relação do homem para com Deus não é senão a relação dele para com a sua salvação: Deus é a salvação da alma realizada ou o poder ilimitado para realizar a salvação, a [317] bem-aventurança do homem.* Todas as

* «*Praeter salutem tuam nihil cogites; solum quae Dei sunt cures*» [Não penses em nada senão na tua salvação; preocupa-te apenas com o que diz respeito a Deus] (Thomas a Kempis, *De imit.*, L. I, c. 23). «*Contra salutem propriam cogites nihil. Minus dixi: contra, praeter dixisse debueram*» [Nada penses contra a tua própria salvação. Eu disse muito pouco... em vez de *contra*, devia ter dito *além de*.] (Bernardo, *De consideratione ad Eugenium pontif. max.*, L. II). «*Qui Deum quaerit, de propria salute sollicitus est*» [Aquele que procura Deus cuida da sua própria salvação] (Clemente de Alexandria, *Cohortatio ad gentes*).

determinações religiosas positivas de Deus exprimem esta referência à salvação. O mais elevado e íntimo da religião sintetiza-se na seguinte ideia: Deus é o amor que até se tornou homem por causa do homem. A religião cristã distingue-se das outras religiões, sobretudo pelo facto de acentuar como nenhuma outra a salvação do homem. Por isso não se intitula doutrina da verdade ou doutrina de Deus, mas doutrina da salvação. Mas esta salvação não é uma felicidade e um bem-estar mundanos ou terrenos. Pelo contrário, os mais profundos e verdadeiros cristãos afirmaram que a felicidade terrena afasta o homem de Deus e que, por sua vez, a infelicidade terrena, o sofrimento e as doenças reconduzem o homem a Deus e por isso só eles convêm aos cristãos. Porquê? Porque na infelicidade o homem só tem uma disposição prática, na infelicidade ele só se refere àquilo de que precisa, na infelicidade Deus é sentido como *necessidade* do homem.* O prazer e a alegria expandem o homem, a infelicidade e a dor contraem-no e concentram-no — na dor [318] o homem nega a realidade do mundo, todas as coisas que encantam a fantasia do artista e a razão do pensador perdem para ele o seu encanto, o seu poder; ele afunda-se em si mesmo, no seu ânimo. Esta essência ou ânimo afundado em si, concentrado apenas em si, que só em si encontra tranquilidade, que nega o mundo, que é idealista relativamente ao mundo, à Natureza em geral, e realista relativamente aos homens, referido apenas à sua inevitável necessidade interior de salvação — é Deus. Deus enquanto Deus, Deus tal como é objecto da religião — e só sendo este objecto é Deus, Deus no sentido de um *nomen proprium*, não de um ser universal, metafísico — é *essencialmente* apenas um *objecto* da religião, não da filosofia, do ânimo, não da razão, da prática, não da teoria desprovida de necessidades, das dificuldades do coração, não da liberdade de pensamento,

* Aliás, quem demonstra a realidade da religião apenas a partir da infelicidade, demonstra também a *realidade da superstição*.

numa palavra, um objecto, um ser, que não expressa a essência do ponto de vista teórico, mas do ponto de vista prático.

A religião liga às suas doutrinas maldição e bênção, condenação e bem-aventurança. Bem-aventurado é quem crê, infeliz, perdido, condenado, quem não crê. Ela não faz, portanto, apelo à razão, mas ao ânimo, ao instinto de felicidade, às emoções de medo e de esperança. Não se coloca no ponto de vista teórico, porque nesse caso teria de ter a liberdade de expressar as suas doutrinas sem lhes associar consequências práticas, sem estar de certo modo obrigada a acreditar nelas; pois quando se diz «serei condenado se não acreditar» está-se subtilmente a coagir a consciência a acreditar; o medo do inferno obriga-me a acreditar. Mesmo que na sua origem a minha fé pudesse ser livre — a ela associa-se sempre o medo, o meu ânimo está sempre limitado, a dúvida, o princípio da liberdade teórica, aparece-me como crime. Ora, se o conceito supremo, a essência suprema da religião é Deus, então o maior crime é a dúvida sobre Deus ou [319] mesmo a dúvida de que Deus exista. Mas o que não me atrevo a pôr em dúvida, o que não posso pôr em dúvida sem me sentir perturbado no meu ânimo, sem me acusar de uma culpa, também não é uma questão da teoria mas uma questão da consciência, não é um ser da razão mas do ânimo.

Ora, uma vez que o ponto de vista prático é o único ponto de vista da religião, que só considera, portanto, como homem integral e essencial aquele que age apenas segundo os seus fins, sejam físicos ou morais, práticos, premeditados ou conscientes, e que considera o mundo apenas em relação a estes fins e necessidades mas não em relação a si mesmo, então tudo o que se encontra por detrás da consciência prática mas que é objecto essencial da teoria — teoria no sentido mais originário e universal, no sentido da intuição e da experiência teórica, da razão, da ciência em geral — cai para ela *fora dos homens e da Natureza* num ser pessoal particular. Tudo o que há de bom, mas sobretudo aquilo que afecta o homem sem ele

querer, que não se concilia com um desígnio e intenção, que ultrapassa os limites da consciência prática, vem de Deus; tudo o que há de mal, de mau, de maléfico, mas sobretudo aquilo que surpreende involuntariamente o homem nas suas melhores intenções morais ou que o arrasta com violência terrível, vem do *Diabo*. Do conhecimento da essência da religião faz parte o conhecimento do Diabo [320], de Satã, dos *demonios*. * Não é possível omitir estas coisas sem mutilar violentamente a religião. A graça e os seus efeitos são o oposto dos defeitos do Diabo. Tal como os instintos sensíveis involuntários que emergem das profundezas da Natureza, e em geral todos os fenómenos, para ela inexplicáveis, do mal moral e físico, aparecem à religião como efeitos do ser mau, também os movimentos involuntários do entusiasmo e do encanto lhe aparecem necessariamente como efeitos do ser bom, de Deus, do espírito santo ou da graça. Daí o carácter arbitrário da graça — e o lamento dos piedosos de que a graça, ora os abençoa e assiste, ora os abandona e rejeita. A vida e a essência da graça é a vida e a essência do ânimo arbitrário. O ânimo é o Paraclete dos cristãos. Os momentos sem ânimo e sem entusiasmo são os momentos em que a vida foi abandonada pela graça divina.

No que concerne à vida interior, pode-se aliás definir a graça como o *génio religioso*, mas no que concerne à vida exterior como o acaso religioso. O homem não é de modo algum bom ou mau apenas por si mesmo, por capacidade própria, pela sua vontade, mas é-o ao mesmo tempo por aquele complexo de determinações ocultas e manifestas que, por não assentarem em qualquer necessidade interna, atribuímos ao poder de «*Sua Majestade, o acaso*», como Frederico, o

* Sobre as representações bíblicas de Satã, o seu poder e eficácia, ver Lützelberger, *Grundzüge der Paulinischen Glaubenslehre* e Ch. Knapp, *Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre*, § 62-66. A este tema pertencem também as doenças demoníacas e as possessões diabólicas. Também estas doenças estão fundadas na Bíblia, na revelação divina (ver Knapp, § 65, III, 2, 3).

Grande, costumava dizer.* A graça divina é o poder [321] do acaso mistificado. Voltamos a encontrar aqui a confirmação daquilo que reconhecemos ser a *lei* essencial da religião. A religião nega e rejeita o acaso, ao fazer depender tudo de Deus e ao explicar tudo a partir dele; mas só o nega *aparentemente*; limita-se a transferi-lo para o *arbitrio divino*. Ora a vontade divina, por *razões inconcebíveis* — para nos exprimirmos com clareza e seriedade, por *arbitrio absoluto e infundado*, como que por capricho divino que determina e predestina uns ao mal e à infelicidade, outros ao bem e à beatitude — não possui por si um único critério positivo que a distinga da força de «Sua Majestade, o acaso». O segredo da escolha pela graça é, pois, o segredo ou a *mística do acaso*. Digo: a mística do acaso; pois o acaso é efectivamente um mistério, embora seja desprezado e ignorado pela nossa filosofia especulativa da religião, que face aos *mistérios ilusórios* do ser absoluto, isto é, da teologia, se esqueceu dos *verdadeiros mistérios* do pensar e da vida, tal como face ao mistério da graça ou liberdade de escolha se esqueceu do profano mistério do acaso.**

[322] Regressemos então ao nosso tema. O Diabo é o negativo, o mal que vem da essência e não da vontade, Deus é o positivo, o bem que vem da essência e não da vontade consciente — o Diabo é o mal, o mau, a malvadez arbitrária, inexplicável, Deus o bem arbitrário, inexplicável. Ambos têm a mesma origem — só a qualidade é diversa ou oposta. Por isso, quase até aos tempos mais recentes, a crença no Diabo

* No seu livro sobre a liberdade (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*), Schelling explica este enigma através de uma autodeterminação cumprida na eternidade, isto é, antes desta vida. Mas que suposição fantástica e ilusória! Mas uma tal fantasia pueril e absurda é o segredo mais íntimo dos nossos modernos filósofos especulativos da religião, o segredo da profundidade «cristã-germânica». Quanto mais absurdos, mais profundos!

** Chamar-se-á, sem dúvida, ateu e diabólico a este desvendamento do mistério da escolha pela graça. Não tenho nada contra: *prefiro ser um demónio aliado à verdade do que um anjo aliado à mentira*.

estava intimamente ligada à crença em Deus, de tal modo que tanto se considerava ateísmo a negação do Diabo como a negação de Deus. E não era sem razão; quando se começa a derivar as manifestações do mal de causas naturais, começa-se ao mesmo tempo a derivar as manifestações do bem, do divino, da natureza das coisas e não de um ser sobrenatural, e chega-se finalmente ao ponto, ou de suprimir totalmente Deus, ou, pelo menos, de acreditar noutro Deus que não o da religião; ou ainda, o que é o mais habitual, de fazer da divindade um ser ocioso, inactivo, cujo ser é igual ao não-ser, e porque não já penetra de modo actuante na vida mas apenas nas extremidades do mundo, é colocado no começo como a causa primeira, a *prima causa*. Deus criou o mundo — eis a única coisa que ainda resta de Deus. O particípio passado é aqui necessário, pois desde então o mundo segue o seu curso como uma máquina. O aditamento «ele continua a criar, ele ainda hoje cria» é apenas o aditamento de uma reflexão exterior; o passado exprime aqui adequadamente o sentido religioso, porque o espírito da religião é um espírito passado onde o efeito de Deus se converte num *fecit* ou num *creavit*. Diferente é o caso em que a consciência realmente religiosa diz: «o *fecit* é ainda hoje um *facit*»; embora também se trate de um produto da reflexão, tem aqui um sentido legítimo, porque Deus em geral é pensado como um ser que age.

A religião é em geral suprimida onde entre Deus e os homens se introduz subtilmente a representação do mundo, das [323] chamadas causas segundas. Aqui já se introduziu subtilmente um ser estranho, o princípio da cultura do entendimento — quebrou-se a paz, a harmonia da religião, que só se encontra na conexão *imediata* do homem com Deus. A causa segunda é uma capitulação do entendimento descrente frente ao coração ainda crente. Segundo a religião, é claro que também Deus actua sobre os homens por meio de outras coisas e seres. No entanto, Deus é a *única causa*, o único ser que age e produz efeitos. No sentido da religião, o que o outro te faz não

é o outro que te faz, mas Deus. O outro é apenas aparência, meio, veículo, não é causa. Mas a *causa* segunda é uma coisa intermédia, nefasta, entre um ser autónomo e um ser não-autónomo: Deus dá certamente o primeiro impulso, mas, em seguida, entra em cena a espontaneidade da causa segunda. *

Por si mesma, a religião não sabe absolutamente nada da existência das causas segundas; esta existência é antes para ela a pedra de escândalo, porque o reino das causas segundas, o mundo sensível, a Natureza, é justamente o que separa o homem de Deus. * * Por isso, a religião acredita [324] que um dia esta parede divisória cairá. Um dia não haverá Natureza, nem matéria, nem corpo, pelo menos um corpo tal como aquele que separa os homens de Deus; um dia haverá *unicamente Deus e as almas piedosas*. Só pela intuição sensível, natural, portanto irreligiosa ou pelo menos *não-religiosa*, é que a religião está informada da existência das *causas segundas*, isto é, das coisas que se encontram *entre Deus e o homem*. E se a religião aceita um efeito mediato de Deus, isto só provém do facto de ela considerar como válida a intuição sensível, que ela todavia anula imediatamente a seguir quando transforma os efeitos da Natureza em efeitos de Deus. Para ela, só Deus existe, actua e age verdadeiramente. Ora, esta ideia religiosa contradiz o entendimento e o sentido natural que concede às coisas naturais uma *efectiva*

* Aqui se inclui também a doutrina, desprovida de espírito e de essência, do *concursus Dei*, em que Deus não se limita a dar o primeiro impulso, mas *colabora* também na acção das causas segundas. De resto, esta doutrina é apenas uma manifestação particular do contraditório dualismo de Deus e Natureza que se manifesta ao longo da história do cristianismo.

** «Dum sumus in hoc corpore, peregrinamur ab eo qui summe est» (Bernardo, Epist. 18, na edição de Basileia de 1552). O conceito da outra vida não é, por isso, senão o conceito da religião verdadeira, completa, liberta das barreiras e obstáculos desta vida, tal como o além, como já se afirmou, não é senão a verdadeira opinião e intenção, o coração aberto da religião. Aqui cremos, lá intuimos: isto é, lá nada existe além de Deus, portanto, nada existe entre Deus e a alma, mas apenas porque nada deve haver entre eles, porque a unidade imediata de Deus e da alma é a verdadeira opinião e intenção da religião.

espontaneidade. E a religião resolve esta *contradição* da intuição sensível com a sua intuição — a intuição religiosa — transformando a inegável eficácia das coisas numa [325] eficácia de Deus por meio destas coisas. O conceito positivo é aqui o conceito de Deus, o negativo é o mundo.

Pelo contrário, onde as *causas segundas* são postas em actividade, por assim dizer emancipadas, aí dá-se a situação inversa — a Natureza é o conceito positivo, Deus um conceito negativo. O mundo é autónomo no seu ser, na sua existência, só está ainda dependente no seu começo. Deus é um entendimento apenas hipotético, derivado, que surgiu das dificuldades de um entendimento limitado para quem a existência do mundo, que ele transformou numa máquina, é inexplicável sem um princípio dotado de movimento próprio, já não é um ser originário nem *absolutamente* necessário. Deus não existe por causa de si mas por causa do mundo, só existe para *explicar* a máquina do universo, como a *prima causa*. O limitado homem de entendimento escandaliza-se com a existência originária e autónoma do mundo, porque apenas o considera do ponto de vista prático, só no seu aspecto vulgar, como máquina instrumental, não na sua majestade e glória, não como cosmos. E por isso bate com a cabeça no mundo. O choque abala o seu cérebro — e neste abalo hipostasia então *fora de si* o seu próprio choque como o choque originário que lançou o mundo para a existência, para que, tal como a matéria posta em movimento pelo choque matemático, prossiga eternamente; quer dizer, ele pensa uma origem *mecânica*. Uma máquina tem de ter um começo, faz parte do conceito, porque *não* possui *nela* o princípio do movimento.

Toda a cosmogonia é tautologia — é o que se verá no exemplo a seguir. Na cosmogonia, o homem apenas explica ou realiza o conceito que tem do mundo, diz *o mesmo* que noutros casos afirma do mundo. É o que [326] acontece neste caso. Se o mundo é uma máquina, é óbvio que ele «*não se fez a si mesmo*», mas que foi *feito*, quer dizer, tem uma *origem*

mecânica. Neste ponto, a consciência religiosa concorda decerto com a consciência mecanicista, no facto de também para esta o mundo ser um mero artefacto, um produto da vontade; com efeito, a religião não considera as coisas do ponto de vista teórico, mas do práctico. Mas apenas estão de acordo durante um instante, no momento do fazer ou do criar — se este ápice criador desaparece, então lá se vai a harmonia. O mecanicista só precisa de Deus para fazer o mundo; assim que ele está feito, vira imediatamente as costas ao seu querido Deus e alegra-se de todo o coração com a sua autonomia profana. Mas a religião só faz o mundo para o manter sempre *na consciência da sua nulidade, da sua dependência de Deus*. A criação é para os mecanicistas o último fio ténue que os liga ainda à religião; a religião para a qual a nulidade do mundo é uma *verdade presente* (pois toda a força e actividade são para ela força e actividade de Deus) é para o mecanicista apenas uma reminiscência da juventude; por isso, transfere a criação do mundo, o *acto da religião*, o *não-ser do mundo* — pois no começo, antes da criação não havia mundo, só Deus — para longe, para o passado, enquanto que a autonomia do mundo, que absorve todos [327] os seus sentidos e esforços, actua sobre ele com o poder do presente. O mecanicista interrompe e encurta a actividade de Deus por meio da actividade do mundo. Deus tem para ele certamente ainda um direito *histórico* que contradiz todavia o seu *direito natural* e, por isso, ele limita tanto quanto possível este direito que ainda resta a Deus para engrandecer e obter mais e maior espaço de manobra para as suas causas naturais e, daí, para o seu entendimento.

Com a criação no sentido do mecanicista acontece o mesmo que no *milagre*, que também se pode deixar cair e se deixa de facto cair, porque existiu um dia, pelo menos na opinião religiosa. Mas — se abstrairmos do facto de ele explicar o milagre *naturalmente*, isto é, *mecanicamente* — ele apenas pode tolerar o milagre se e na medida em que o lança

para o *passado*. Mas pede que no presente tudo seja belamente natural. Mas quando algo se perdeu para a razão, para os sentidos, quando não se acredita mais em algo espontaneamente, mas apenas se acredita porque se acredita ou se tem de se acreditar por um motivo qualquer, em suma, quando uma crença é uma crença interiormente passada, então, lança-se também exteriormente para o passado o objecto dessa crença. Com isto abre-se o caminho à descrença, mas ao mesmo tempo deixa-se à crença um direito, pelo menos um direito *histórico*. O passado é aqui o feliz expediente entre *crença e descrença*: eu creio certamente no milagre, mas *nota bene*, não em milagres que *acontecem* mas que *aconteceram um dia*, que, graças a Deus, já são puros mais-que-perfeitos. É o que acontece aqui. A criação é uma acção ou um efeito *imediato* de Deus, é um milagre, pois fora de Deus não havia nada. Na representação da criação, o homem ultrapassa o mundo, abstrai dele, põe-no face a si como *não-existente* no momento da criação; apaga da vista aquilo que se encontra entre ele e Deus: o mundo sensível; [328] põe-se em contacto imediato com Deus. Mas o mecanicista envergonha-se deste contacto imediato com a divindade e, por isso, se é que consegue chegar a tanto, transforma imediatamente o presente num passado, interpõe milhares de anos entre a sua intuição natural ou materialista e a ideia de um efeito imediato de Deus.

Em contrapartida, no sentido da religião só Deus é a causa de todos os efeitos positivos, só Deus é o fundamento último, mas também único, com o qual ela responde, ou melhor, evita todas as questões que a teoria levanta; de facto, a religião *diz sim* a todas as questões dizendo *não*: dá uma resposta que diz o mesmo que nada, ao desembaraçar-se das mais diversas questões sempre com a mesma resposta; converte todos os efeitos da Natureza em efeitos imediatos de Deus, em efeitos de um ser intencional, pessoal, extra ou sobrenatural. Deus é o *conceito que supre a deficiência da teoria*. É a explicação do inexplicável que nada explica, porque deve explicar tudo sem

diferença — é a noite da teoria que no entanto torna tudo claro ao ânimo, na medida em que dela desaparece o critério da obscuridade, a luz diferenciadora do entendimento; é o não-saber que *resolve* todas as dúvidas porque *anula* tudo, que sabe tudo porque não sabe nada de determinado, porque todas as coisas [329] que se impõem ao homem teórico se desvanecem, perdem a sua individualidade, nada são aos olhos do poder divino. A noite é a mãe da religião.

O acto essencial de religião, no qual ela confirma o que indicámos como sua essência, é a oração. *A oração é omnipotente*. Deus cumpre aquilo por que o crente aspira na oração. Mas ele não reza apenas por coisas espirituais * que se encontram já no poder do homem, reza também por coisas que estão fora do seu poder, que estão no poder da Natureza, de um poder que ele quer justamente vencer na oração: na oração agarra-se a um meio *sobrenatural* para obter fins *em si* mesmos naturais. Deus não é para ele a *causa remota*, mas a *causa proxima*, a causa imediata, a mais próxima de todas, a que produz todos os efeitos naturais. Na oração, todas as chamadas forças intermédias ou causas segundas nada são para ele. Se fossem alguma coisa, fracassaria o poder, o fervor da oração. Nem chegam a ser objecto para ele, porque nesse caso ele procuraria alcançar o seu objectivo apenas por um caminho mediado. Ora, ele quer ajuda *imediata*. Refugia-se na oração com a certeza de que por meio dela pode infinitamente mais do que por meio dos esforços e da actividade da razão e da Natureza, com a certeza de que a oração possui forças sobre-humanas e sobrenaturais. ** Mas na oração ele dirige-se

* Só a descrença na oração limitou astuciosamente a oração ao domínio das coisas espirituais.

** Na representação grosseiramente sensível, a oração é, portanto, um meio de coacção ou de magia. Mas esta representação não é cristã (embora se encontre também em muitos cristãos a afirmação de que a oração coage Deus), pois no cristianismo Deus é em si e para si o ânimo auto-satisfeito, a omnipotência do bem que nada recusa ao ânimo (naturalmente ao religioso). Mas a representação da coacção pressupõe um Deus sem ânimo.

imediatamente a Deus. Deus é, portanto, para ele a causa *imediatamente*, a [330] oração cumprida, o poder que a oração realiza. Mas um efeito imediato de Deus é um milagre — por isso, o milagre se encontra, por essência, na intuição da religião. A religião explica tudo de um modo *miraculoso*. É óbvio que não estão sempre a acontecer milagres, tal como o homem nem sempre está a rezar. Mas o facto de não estarem sempre a acontecer milagres está *fora* da essência da religião, está apenas na intuição empírica ou sensível. *Mas onde começa a religião, começa o milagre. Cada oração verdadeira é um milagre, um acto da força milagrosa.* Mesmo o milagre exterior limita-se a tornar visível o milagre interior; quer dizer: aquilo que em si e por si se encontra na intuição fundamental da religião, a saber, que Deus em geral é a causa sobrenatural e imediata de todas as coisas, aparece no tempo e no espaço, portanto, como um facto particular. O milagre fáctico é apenas uma expressão *emocional* — um momento do entusiasmo. Os milagres só acontecem em casos extraordinários, casos em que o ânimo está *exaltado* — por isso, também existem *milagres da ira*. Com sangue frio não se fazem milagres. Mas é justamente na emoção que o mais interior se revela. O homem também nem sempre reza com igual calor e força. Por isso, tais orações não têm êxito. Só a oração emocionada revela a essência da oração. Reza-se onde a oração é considerada em si e por si como um poder sagrado, uma força divina. O mesmo sucede com o milagre. Acontecem milagres — é indiferente se poucos ou muitos — onde há na base uma *intuição miraculosa*. Mas o milagre não é uma intuição teórica do mundo e da Natureza; o milagre realiza necessidades práticas, e fá-lo *em contradição com as leis que se impõem ao homem teórico*; no milagre, o homem subordina a Natureza, como uma existência *nula por si mesma*, à realidade *dos seus fins*; [331] o milagre é o *superlativo* do utilitarismo espiritual ou religioso; no milagre todas as coisas estão ao serviço do homem aflito. Assim se explica que a intuição essencial da religião seja a intuição do

ponto de vista prático, que Deus — pois a essência do poder milagroso coincide com a essência de Deus — seja um objecto puramente prático, mas que supre a deficiência e carência da intuição teórica, e que tão pouco seja objecto do pensar, do conhecer, como o milagre, que apenas deve a sua origem ao não-pensar. Mas se me coloco no ponto de vista do pensar, da investigação, da teoria, em que reflecto as coisas *em si*, as considero na sua referência a si, então a essência milagrosa desfez-se para mim em nada, o milagre em nada; entenda-se: o milagre *religioso*, que é *absolutamente distinto* do milagre *natural*, embora se confunda constantemente um com o outro para perturbar a razão, para se introduzir, com a ilusão de que é natural, o milagre religioso no reino da racionalidade e da realidade.

A religião considera, portanto, as coisas apenas do ponto de vista prático. Mesmo o homem é para ela objecto apenas como sujeito prático, moral, não no seu género, como é na *essência*, mas apenas na sua individualidade limitada e carente. Mas precisamente porque ela abstrai do ponto de vista, da essência da teoria, então a essência verdadeira e universal da Natureza e da Humanidade, que é para ela oculta e só é objectivada aos olhos teóricos, é determinada [332] como um *ser diferente, milagroso, sobrenatural* — o *conceito de género* é determinado como o *conceito de Deus*, que é por sua vez um ser individual, mas que se distingue dos indivíduos humanos, uma vez que possui, com a medida do género, as propriedades que são deles. Na religião, o homem coloca necessariamente a sua essência *fora de si* como uma *outra* essência — e necessariamente, porque a essência da teoria está fora dele, porque toda a sua essência consciente é absorvida na subjectividade prática. Deus é o seu *alter ego*, a sua outra metade perdida; em Deus ele *completa-se*; só em Deus é homem *completo*. Deus é para ele uma *necessidade*; falta-lhe algo sem saber o que lhe falta — Deus é este *algo que lhe falta*, Deus é-lhe indispensável; Deus *pertence* à sua *essência*.

O mundo é nada para a religião * — só a *teoria* revela o *mundo* na sua magnificência, o mundo que é a totalidade do real; as alegrias *teóricas* são as mais belas alegrias intelectuais da vida, mas a religião nada sabe das alegrias do pensador, das alegrias do investigador da Natureza. Falta-lhe a intuição do [333] *universo*, a consciência do infinito *real*, a consciência do género. Só em Deus ela supre a falta da vida, a falta de um conteúdo substancial que na plenitude infinita da vida real se oferece aos olhos do curioso homem de teoria. Deus é para ela o substituto do *mundo perdido* — Deus é para ela a intuição *pura*, a *vida da teoria*.

A intuição prática é uma intuição *suja*, manchada pelo egoísmo. Nela, eu relaciono-me com uma coisa apenas por minha causa. Não a intuo em função dela; no fundo, ela é para mim uma coisa desprezível, tal como uma mulher que apenas é objecto em função do prazer sensível. A intuição prática é uma intuição *não satisfeita em si*, pois nela eu relaciono-me com um objecto que não é de condição igual à minha. A intuição teórica, pelo contrário, é uma intuição *cheia de alegria*, *satisfeita em si mesma*, *bem-aventurada*, pois para ela o objecto é um objecto do *amor* e da *admiração*, que brilha na luz da livre inteligência, magnífico como um diamante, transparente como um cristal de montanha; a intuição da teoria é uma intuição *estética*, a intuição prática, pelo contrário, uma intuição *inestética*. Por isso, a religião supre em *Deus a falta da intuição estética*. Para ela, o mundo é por si mesmo nulo, a admiração, a contemplação do mundo é *idolatria*, porque o mundo é algo de meramente artificial. * Por isso, Deus é a intuição *pura*, não maculada, isto é, teórica ou estética. Deus é o objecto com o qual o homem religioso se relaciona *objectivamente*; em Deus, o *objecto* é para ele objecto *em função dele próprio*. Deus é fim de si mesmo, Deus [334]

* Poder-se-ia, em contrapartida, citar a conhecida passagem do primeiro capítulo da Carta aos Romanos. Mas não vale a pena responder às objecções da erudição bíblico-teológica.

possui, portanto, *in specie* para a religião *aquele* significado que o objecto possui em geral para a teoria. A *essência universal da teoria* é para a religião uma *essência particular*. Sem dúvida que na religião, ao referir-se a Deus, o homem volta a referir-se às suas necessidades, tanto em sentido superior como inferior: «Dá-nos o pão nosso de cada dia»; mas Deus só pode satisfazer todas as necessidades do homem, porque ele próprio não tem quaisquer necessidades — é a beatitude desprovida de necessidades.

A CONTRADIÇÃO NO CONCEITO DA EXISTÊNCIA DE DEUS

A concepção da essência humana como uma essência diferente, que existe por si, é originariamente, enquanto coincide com o conceito de religião, uma concepção involuntária, [335] infantil, ingénua. Mas à medida que a religião vai adquirindo entendimento ao longo dos anos, que no interior da religião vai crescendo a reflexão sobre a religião, e que a consciência da identidade da essência divina e da essência humana começa a declinar, então, a separação originariamente involuntária e inofensiva de Deus e do homem converte-se numa diferenciação intencional, estudada, que não tem outra finalidade senão a de retirar da consciência aquela identidade que já lá se tinha introduzido.

Deus, a essência objectiva da religião, é a essência do homem que se objectiva a si mesma. A religião é a essência infantil da Humanidade. A criança vê a sua essência, o homem, fora de si — enquanto é criança, o ser humano é objecto para ela como um ser diferente. A religião afirma, santifica, diviniza, isto é, objectiva a essência humana. Eis a essência universal da religião. O que funda a religião determinada, a diferença das religiões, é apenas *o que* é captado pela essência humana ou o *modo* como este «que» é captado e objectivado, por exemplo, se o é na unidade

imediate com a Natureza ou como separado dela. Quanto mais próxima a religião [336] ainda está da sua origem, tanto mais autêntica, mais sincera é e tanto menos oculta esta sua essência. O que significa: na origem da religião não existe qualquer diferença *qualitativa* ou *essencial* entre Deus e o homem. E o homem religioso não se escandaliza com esta identidade, porque o seu entendimento ainda está em harmonia com a sua religião. Assim, no antigo judaísmo, Jeová só era um ser distinto do indivíduo humano pela existência, mas qualitativamente, na sua essência intrínseca, era inteiramente igual ao homem, tinha as mesmas paixões, as mesmas propriedades humanas, e até as mesmas propriedades corporais. Só no judaísmo tardio é que Jeová foi separado do homem da forma mais severa e a *alegoria* se tornou o refúgio para submeter os antropatismos a um sentido *diferente* do que originariamente tinham. O mesmo aconteceu no cristianismo. Nos documentos mais antigos, a divindade de Cristo não era ainda tão decididamente acentuada como veio a ser mais tarde. Em Paulo, por exemplo, Cristo é apenas um ser que paira entre céu e terra, entre Deus e o homem, ou em geral um ser indeterminado, subordinado ao ser supremo — o primeiro dos anjos, a primeira das criaturas, mas todavia criado, gerado em função de mim; mas também os anjos, também os homens não são criados, mas gerados, pois Deus é também o seu pai. Por isso, Cristo é ainda um ser familiar — embora seja sobretudo um ser fantástico. Só a Igreja o identificou expressamente com Deus, fez dele o filho exclusivo de Deus, determinou a sua diferença relativamente aos homens e anjos, dando-lhe deste modo o *monopólio* de um ser eterno e não-criado.

É admirável, mas bem fundado, o facto de que quanto mais Deus é, no fundamento e na essência da religião, um ser semelhante ao homem, ou melhor, não distinto do homem, tanto mais é acentuada pela reflexão sobre a religião, pela *teologia*, a diferença de Deus relativamente ao homem, e

negada a sua [337] identidade. * Mas porque o homem não pode pensar nem captar nada de superior à essência do homem, nada mais lhe resta, para distinguir com precisão Deus do homem, para o transformar num outro ser, oposto e sobre-humano, senão pôr em Deus como uma propriedade boa, e mesmo divina, aquilo que repudia no homem como uma propriedade má, para que Deus se converta de um ser humano num ser inumano, de pai do amor num tirano de arbítrio absoluto, egoísta, em suma, de um ser bom num ser mau. A história da teologia oferece-nos confirmações notáveis desta afirmação.

O primeiro modo, na ordem conceptual, como a reflexão acerca da religião, a teologia, transforma a essência divina numa outra essência posta fora do homem é a *existência* de Deus, que é convertida em objecto de uma demonstração formal.

As provas da existência de Deus foram consideradas como contraditórias com a essência da religião. E são-no; mas apenas segundo a forma demonstrativa. A religião apresenta imediatamente a essência intrínseca do homem como uma essência diferente e objectiva. E a prova apenas pretende mostrar que a religião tem razão. O ser mais perfeito é *aquele* acima do qual não pode ser pensado nenhum outro ser mais [338] elevado — Deus é o supremo ser que o homem pensa e pode pensar. Esta premissa do argumento ontológico — a prova mais interessante porque vem de dentro — expressa a essência mais íntima e mais secreta da religião. Aquilo que é para o homem o supremo, aquilo do qual ele não pode abstrair

* «Inter creatorem et creaturam non potest *tanta similitudo* notari, quin inter eos *major sit dissimilitudo* notanda» [Não é possível encontrar tão grande semelhança entre o criador e a criatura, que uma maior dissimelhança entre eles não possa ser encontrada.] (Lateranum Concilium, can. 2. *Summa omnium Conciliorum*. B. Carranza, Antuérpia, 1559, p. 326). A derradeira diferença entre o homem e Deus, entre o ser finito e o ser infinito em geral, sobre a qual a imaginação religioso-especulativa levanta voo é a diferença entre «*algo*» e «*nada*», *ens* e *non-ens*, porque só no nada se suprime o que é comum. Cada predicado determinado exprime uma comunidade com outro ser.

mais, que é o limite positivo da sua razão, do seu ânimo, da sua convicção, é para ele Deus — *id quod nihil majus cogitari potest*. Ora este ser supremo não seria o supremo se não existisse; nesse caso poderíamos representar um ser superior que tivesse sobre ele a vantagem de existir; mas o conceito do ser mais perfeito de todos não nos concede de antemão qualquer espaço para uma tal ficção. Não-ser é deficiência, ser é perfeição, felicidade, beatitude. Um ser a quem o homem dá tudo, a quem sacrifica tudo o que para ele é elevado e precioso, também não pode ser privado da felicidade da existência. O que contradiz o sentido religioso está apenas no facto de a existência ser pensada como *separada*, e daí nascer a *ilusão* de que Deus seria apenas um ser pensado, existente na representação — uma ilusão que, de resto, é imediatamente suprimida, pois a prova demonstra precisamente que a Deus cabe um ser diferente do ser-pensado, um ser fora do homem, fora do pensar, um ser real, um ser para si.

A prova só se distingue da religião pelo facto de captar e explicitar o *entimema escondido* da religião num silogismo *formal* e, por isso, de distinguir aquilo que a religião liga imediatamente; pois o que a religião pensa como o supremo, como Deus, não o pensa *in abstracto*, mas é para ela imediatamente verdade e realidade. Mas que a própria religião também utiliza um silogismo escondido, não desenvolvido, confessa-o ela na sua polémica [339] contra as outras religiões. «Vós, pagãos, não fostes capazes de representar nada de mais elevado do que os vossos Deuses, porque estáveis afundados em pecaminosas inclinações. Os vossos Deuses assentam num silogismo cujas premissas são os vossos instintos sensíveis, as vossas paixões. Pensáveis assim: a vida mais excelente é viver sem barreiras os seus instintos; e porque esta vida é a mais excelente e verdadeira, fazíeis dela o vosso Deus. O vosso Deus era o vosso instinto sensível, o vosso céu apenas o espaço livre das paixões limitadas na vida civil, na vida real em geral». Mas no que lhe diz respeito, ela não tem

naturalmente consciência de nenhum silogismo, porque o pensamento mais elevado de que é capaz é a sua barreira, tem para ela a força da necessidade, não é para ela um pensamento, uma representação, mas realidade imediata.

As provas da existência de Deus têm como finalidade exteriorizar o interior para o separar do homem. * Pela existência, Deus é convertido numa *coisa em si*: Deus não é apenas um ser para nós, um ser na nossa fé, no nosso ânimo, é também um ser *para si*, um ser *fora de nós*.

É naquilo com que se funda a maior parte das vezes a verdade da religião que lhe é justamente retirada a sua verdadeira essência e verdadeiro significado, o de ser a vida do homem em relação com a essência. Ao transformar a essência do homem numa essência diferente oposta ao homem, ela coloca-se em contradição com o homem, com a razão, com a ética, *consigo* [340] *mesma*. Todas as suas doutrinas se convertem no seu contrário, todos os seus conceitos se tornam eles mesmos em contradições que devem ser suprimidas. Tal é sobretudo o caso do conceito da *existência* de Deus. Deus não deve ser mera crença, sentimento, pensamento, mero ânimo, inteligência; não deve possuir apenas um ser em que se crê, que é sentido e pensado, mas um ser real, distinto do ser que é sentido e pensado, isto é, do ser interior. Ora, um ser que é distinto do ser pensado não é senão o ser *sensível*.

Aliás, o conceito de sensibilidade está já contido na expressão característica de «*ser-fora-de nós*». A teologia sofisticada não toma certamente a expressão «*fora de nós*» em sentido *próprio*, mas usa para tal a expressão indeterminada de «ser independente» e «ser-diferente» de nós. Ora, se este

* Mas têm, ao mesmo tempo, também o objectivo de confirmar a essência do homem. As diferentes provas não são mais do que provas diferentes e muitíssimo interessantes da auto-afirmação da essência humana. Por exemplo, a prova físico-teológica é a auto-afirmação do entendimento que age segundo fins. Cada sistema filosófico é, neste sentido, uma prova da existência de Deus.

ser-fora-de-nós é apenas uma expressão imprópria, então também a existência de Deus é uma existência imprópria. E todavia o que está em causa é precisamente apenas a existência na acepção mais própria, e a única expressão precisa, real, não evasiva para «ser-diferente» é «ser-fora-de nós».

Ser real, sensível é aquele que não depende da minha auto-afecção, da minha actividade, mas pelo qual eu sou involuntariamente afectado e que existe mesmo que eu não exista, não pense nem sinta. O ser de Deus teria, portanto, de ser um ser *local* e em geral *qualitativa* e *sensivelmente* determinado. Ora Deus não é visto, não é ouvido, não é sentido sensorialmente. Ele não é *absolutamente nada* para mim, se eu *não existir para ele*. Se não acredito num Deus, então para mim não [341] existe Deus. Se não creio nem penso de modo divino, se não me elevo acima da vida sensível, então ele não é objecto para mim. Ele só existe quando é sentido, pensado, quando se crê nele — é inútil acrescentar «para mim». O seu ser é, portanto, um ser real que todavia ao mesmo tempo não é real — é um ser espiritual, diz-se para facilitar. Mas ser espiritual é justamenté apenas ser-pensado, ser-sentido, ser objecto de crença. O seu ser é, portanto, uma coisa intermédia entre ser sensível e ser pensado, e uma coisa intermédia é uma total contradição. Por outras palavras: ele é um ser sensível a que faltam todas as *determinações* da sensibilidade — é portanto um ser *sensível insensível*, um ser que contradiz a essência da sensibilidade, ou então, uma vaga *existência em geral* que no *fundo* é sensível, mas que, para não deixar transparecer este fundo, é privado de todos os predicados de uma existência real e sensível. Ora, uma tal existência em geral é uma *contradição*. Da existência faz parte realidade plena, determinada.

Uma consequência necessária desta contradição é o *ateísmo*. A existência de Deus tem a *essência* de uma existência empírica, sem possuir os seus *sinais verdadeiros*: *em si*, é uma coisa de experiência, todavia, na realidade, não é

objecto da experiência. Exige que o homem a procure na realidade, impregna-o de representações e pretensões sensíveis; mas se elas não forem satisfeitas, ele achará que é a experiência que contradiz estas representações e estará então perfeitamente justificado a negar esta existência.

Kant afirmou, como é sabido, na sua crítica das provas da existência de Deus, que a existência de Deus não podia ser demonstrada a partir da razão. E Kant não merecia de modo algum a censura que recebeu por parte de Hegel. Naquelas provas, o conceito [342] da existência de Deus é um conceito inteiramente *empírico*. E de um conceito *a priori* não posso deduzir a existência empírica. Ora Kant só mereceria a censura se quisesse afirmar algo de especial. Mas trata-se de uma coisa óbvia. A razão não pode transformar um objecto da razão num objecto dos sentidos. Ao pensar, não posso apresentar aquilo que penso ao mesmo tempo como exterior a mim, como uma coisa sensível. A prova da existência de Deus ultrapassa os limites da razão; é certo; mas no mesmo sentido em que ver, ouvir, cheirar ultrapassam os limites da razão. É ridículo censurar à razão o facto de ela não satisfazer uma exigência que só pode ser solicitada aos sentidos. Só os sentidos me dão existência, existência empírica. E no caso da existência de Deus, a existência não tem o significado de *realidade intrínseca*, de verdade, mas o significado de uma existência formal, exterior. É por isso inteiramente verdadeira aquela asserção segundo a qual acreditar que Deus existe ou que não existe não tem quaisquer consequências para as intenções morais. Sem dúvida que o pensamento de que Deus existe gera entusiasmo, mas aqui o «existe» refere a realidade interior, aqui a existência é um momento do entusiasmo, um acto de elevação. Mas logo que a existência se tornou numa verdade prosaica, empírica, imediatamente o entusiasmo se extinguiu.

A existência é em si e para si uma coisa indiferente; por isso não é de modo algum necessário que o ateu, ao negar que Deus exista, rejeite também a verdade, a justiça, [343] a

bondade, a sabedoria. Estes predicados possuem uma realidade intrínseca e, pelo seu conteúdo, levam o homem ao seu reconhecimento, mostram-se-lhe imediatamente por si mesmos como verdadeiros; *testemunham* eles próprios a bondade, a justiça. A sabedoria não é uma quimera pelo facto de a existência de Deus ser uma quimera, nem uma verdade por ela ser uma verdade. O conceito de Deus está dependente do conceito de justiça, de bondade, etc.; um Deus que não é justo, bondoso, não é Deus; mas não inversamente. A justiça, e em geral cada determinação que constitui a divindade de Deus, é conhecida e determinada por si mesma, mas Deus é determinado pela justiça; só no caso em que eu já identifiquei Deus e justiça, em que penso imediatamente Deus como a realidade da ideia de justiça, é que determino Deus por ele próprio.

Por isso a religião, ao fundar-se na existência de Deus como uma verdade empírica, torna-se um assunto indiferente para a disposição interior. Tal como no culto da religião, as cerimónias, os usos e o sacramento se tornam necessariamente por eles próprios a *coisa* mesma se não tiverem espírito nem intuição, também a fé na pura e simples existência de Deus, abstraindo da qualidade intrínseca, do conteúdo espiritual, se torna a coisa principal da religião. Se apenas crês em Deus, se crês em geral que Deus existe, então já estás salvo. E se por este Deus pensas um ser verdadeiramente divino ou um monstro, um Nero ou um Calígula, uma imagem da tua paixão, da tua vingança e vanglória, é a mesma coisa — o principal é que *não* sejas *ateu*. A história da religião demonstrou continuamente esta consequência que aqui aplicamos ao conceito de existência. Se a existência de Deus não se tivesse consolidado nos ânimos, *por ela própria*, como verdade religiosa, nunca se teria chegado àquelas representações vergonhosas, [344] absurdas e abomináveis de Deus que estigmatizam a história da religião. A existência de Deus seria uma mera coisa comum, empírica e todavia ao mesmo tempo

sagrada — não é de admirar que sobre este fundo tenham germinado apenas as representações e disposições mais vulgares, grosseiras e profanas.

A moralidade consolida-se num fundamento que lhe é exterior, na *existência* de Deus. O ateísmo era tido, e é-o ainda hoje, como a negação de todos os princípios morais, de todos os fundamentos e vínculos éticos: *se Deus não existe, então suprime-se toda a diferença entre bom e mau, virtude e vício*. A diferença reside, portanto, apenas na existência de Deus; a realidade da virtude *não* reside *nela mesma*, mas fora dela. Sem dúvida que a existência de Deus se liga à realidade da virtude, mas não por intenção virtuosa, não pela convicção do valor e do conteúdo intrínsecos da virtude. Pelo contrário, a fé em Deus como condição necessária da virtude é a fé na *nullidade* da virtude por si mesma.

É aliás notável que o conceito da existência empírica de Deus só se tenha desenvolvido completamente na época moderna, em que floresceram em geral o empirismo e o materialismo. Sem dúvida que já no sentido religioso, originário e simples, Deus é uma existência *empírica*, é mesmo uma *existência* que *se encontra* num determinado lugar. No entanto, ela não tem aqui um sentido tão nu e prosaico; a *imaginação* volta a *identificar* o Deus exterior com o ânimo do homem. A imaginação é em geral o verdadeiro lugar de uma existência ausente, *não presente* aos sentidos, mas que é, no entanto, [345] segundo a essência, uma *existência sensível*. Só a fantasia resolve a contradição de uma existência que é, ora sensível, ora insensível; só a fantasia protege do ateísmo. Na imaginação, a existência tem *efeitos sensíveis* — a existência afirma-se como um poder; a imaginação associa à essência da existência sensível também as suas *manifestações*. Onde a existência de Deus é uma verdade viva, uma coisa da imaginação, aí também se acredita em *manifestações* de Deus. Mas, pelo contrário, onde o fogo da imaginação religiosa se extingue, onde cessam aqueles efeitos ou manifestações

sensíveis que necessariamente se associam a uma existência em si mesma sensível, aí a existência torna-se numa existência *morta* que se contradiz a si mesma, que cai irremediavelmente na sua negação, no ateísmo.

[346] A crença na existência de Deus é a crença numa existência particular distinta da existência do homem e da Natureza. Uma existência particular só pode ser testemunhada de um *modo particular*. Por isso, esta crença só é verdadeira e viva se se acreditar em efeitos *especiais*, em manifestações imediatas de Deus, em *milagres*. Só onde a *crença em Deus* se *identifica* com a *crença no mundo*, é que a crença em Deus não é mais uma crença *particular*; só onde a essência universal do mundo absorve o homem na sua totalidade, é que desaparece então naturalmente também a crença em efeitos e manifestações particulares de Deus. A crença em Deus naufragou na crença no mundo, na crença de que os únicos efeitos verdadeiros são os naturais. Tal como a crença no milagre continua a ser apenas a crença em milagres históricos, passados, também a existência de Deus é apenas uma representação histórica, em si mesma *ateia*.

A CONTRADIÇÃO NA REVELAÇÃO DE DEUS

Ao conceito da existência está ligado o conceito da revelação. O testemunho da existência, o certificado autêntico de que Deus existe é a revelação. As provas racionais são provas apenas *subjectivas* da existência de Deus, mas a única prova *objectiva*, a única verdadeira prova da sua existência é a sua revelação. Deus fala ao homem — a revelação é a *palavra* de Deus — e este som, esta voz do próprio Deus, comove o ânimo e dá-lhe a alegre certeza de que Deus existe realmente. A palavra é o Evangelho da vida — o critério de ser e não-ser. [347] A crença na revelação é o ponto culminante do objectivismo religioso. A certeza subjectiva da existência de Deus torna-se num facto indubitável, exterior e histórico. A existência de Deus é já em si mesma, enquanto existência, um ser empírico exterior, mas, no entanto, um ser ainda apenas pensado, representado, e que por isso pode ser posto em dúvida — daí a afirmação de que nenhuma prova oferece uma certeza satisfatória —, mas este ser pensado, representado como real, *como facto*, é a *revelação*. Deus revelou-se, *demonstrou-se a si mesmo*. Quem é que ainda pode ter dúvidas? A certeza da existência reside para mim na certeza da revelação. Um Deus que se limita a existir sem se revelar, que só existe para mim *através de mim*, um tal Deus é apenas um Deus representado, subjectivo; só um Deus que se me dá a conhecer *por ele próprio* é um Deus realmente existente, um Deus que se *comprova como existente*, objectivo. A crença na revelação é a certeza imediata do ânimo religioso de que *o que ele crê, o que ele deseja, o que ele representa, existe*. A

religião é um sonho no qual as nossas próprias representações aparecem como seres fora de nós. O ânimo religioso *não distingue* entre subjectivo e objectivo — não duvida; não possui os sentidos *para ver outras coisas*, mas só para ver as *suas representações como seres fora dele*. Para o ânimo religioso, uma coisa em si teórica é uma coisa prática, uma coisa da consciência é um facto. Facto é aquilo que de *objecto da razão* é convertido em *coisa da consciência*; facto é o que não deve ser criticado, não deve ser tocado sem que se seja acusado de blasfémia: * facto é o que se é obrigado a crer *nolens volens*; facto é um poder sensível [348], não é um argumento; o facto não se adequa à razão. Ó, pobres filósofos da religião da Alemanha, que nos lançais na cabeça os factos da consciência religiosa para anestesiar a nossa razão e nos transformardes em escravos da vossa infantil superstição, não vêdes que os factos são tão relativos, tão diversos, tão subjectivos quanto as representações da religião? Não foram também outrora os Deuses do Olimpo factos, existências que se testemunharam a si mesmas? ** Não foram também as

* A negação de um facto não tem um significado superficial, em si indiferente, mas um significado moralmente mau — o significado da *negação*. É no facto de o cristianismo ter convertido as suas doutrinas e artigos de fé em factos sensíveis, isto é, *inegáveis* e *inatingíveis*, portanto, de ter *subjugado* a razão com *factos sensíveis*, de ter aprisionado o espírito, que encontramos o fundamento verdadeiro, último e primitivo que explica *porquê* e *como* no cristianismo, e não apenas no católico mas também no protestante, se pôde expressar e fazer valer com toda a formalidade e solenidade o princípio segundo o qual a heresia, ou seja, a negação de uma representação da fé ou de um facto, seria um objecto punível pela autoridade secular, ou seja, um *crime*. O facto sensível na teoria devém, na prática, violência sensível. O cristianismo está neste aspecto muito abaixo do maometanismo, que não conhece o *crime* da heresia.

** «*Praesentiam saepe divi suam declarant*» [Muitas vezes os deuses revelam a sua presença.] (Cícero, *De nat. D.*, I, II). Os escritos de Cícero *De natura Deorum* e *De divinatione* são também particularmente interessantes porque, no fundo, invocam para a realidade dos objectos da fé pagãos os mesmos argumentos que ainda hoje os teólogos e positivistas em geral aduzem para a realidade dos objectos da fé cristãos.

ridículas histórias de milagres dos pagãos considerados como factos? Não foram também os anjos e os demónios considerados pessoas [349] históricas? Não se manifestaram realmente? Não falou realmente outrora o burro de Balaam? Não se acreditava ainda no século passado, e até sábios esclarecidos, no burro que falava, como sendo o milagre da incarnação ou outro milagre qualquer? Ó, grandes e profundos filósofos, estudai sobretudo a língua do burro de Balaam! Ela só soa como estranha ao ignorante, mas asseguro-vos que com um estudo mais cuidado reconheceréis nesta língua a vossa *língua materna*, e vereis que *este burro* já há milhares de anos tinha *divulgado os segredos mais profundos da vossa sabedoria especulativa*. Facto, meus senhores, é para vos repetir uma vez mais, uma representação de cuja verdade não se duvida, porque o seu objecto não é um objecto da teoria, mas do ânimo que deseja que aquilo que ele deseja e crê *exista*; facto é o que é proibido negar, senão exteriormente, pelo menos interiormente; facto é toda a possibilidade que vale como realidade, toda a representação que durante o tempo em que é facto exprime uma necessidade e, com isso, uma barreira que o espírito não pode transpor; facto é cada desejo realizado; em suma, facto é tudo o que não se pode pôr em dúvida, pela simples razão de que não se põe nem se deve pôr em dúvida.

Segundo a sua natureza, que foi atrás desenvolvida, o ânimo religioso encontra-se na certeza imediata de que todas as suas auto-afecções involuntárias são impressões do exterior, manifestações de um outro ser. O ânimo religioso converte-se no ser *passivo* e a Deus no ser *activo*. Deus é a sua *actividade alienada*, da qual ele todavia só se volta a apropriar, portanto indirectamente, ao tornar-se *objecto* dessa actividade. Deus é a actividade; [350] mas o que o *determina à actividade*, o que converte a sua actividade — que é antes do mais apenas onipotência, *potentia* — em actividade *real*, em motivo propriamente dito, em fundamento não é ele — ele não precisa de nada para si, não tem necessidades —, mas o *homem*, o

sujeito ou ânimo religioso. O que determina Deus a agir é o homem, mas ao mesmo tempo o homem é por sua vez determinado por Deus, torna-se passivo; recebe de Deus determinadas revelações, determinadas provas da sua existência. Na revelação o homem é *determinado por si como o fundamento da determinação de Deus, como o determinante de Deus* — quer dizer, a revelação é apenas a autodeterminação do homem, só que entre ele, como determinado, e ele, como determinante, interpõe-se um objecto — Deus, um outro ser. Por meio de Deus, o homem estabelece a mediação entre ele e a sua própria essência — Deus é o vínculo, o *vinculum substantiale* entre a essência, o género, e o individuo.

A crença na revelação desvenda da forma mais clara a ilusão característica da consciência religiosa. A premissa universal desta crença é a seguinte: por si mesmo, o homem não pode saber nada acerca de Deus; todo o seu saber é apenas vão, terreno, humano. Mas Deus é um ser sobre-humano: Deus só se reconhece a si mesmo. Não sabemos, portanto, nada de Deus para além daquilo que ele nos revela. Só o conteúdo comunicado por Deus é conteúdo *divino, sobre-humano, sobrenatural*. Portanto, graças à revelação, conhecemos Deus por ele mesmo, porque a revelação é a palavra de Deus, o Deus que se exprimiu por si mesmo. Por isso, na crença na revelação, o homem *nega-se*, sai *fora de si e para além de si* [351], *opõe a revelação* ao saber e à opinião humana; nela se desvenda um saber oculto, a plenitude de todos os segredos supra-sensíveis; e aqui a razão tem de se calar, aqui o homem tem de se comportar apenas como crente, apenas passivamente. Contudo, a revelação divina é uma revelação *determinada pela natureza humana*: Deus não fala aos animais ou aos anjos, mas a homens — é, portanto, uma *linguagem humana com representações humanas*. O homem é o objecto de Deus antes de ele comunicar exteriormente com o homem; ele *pensa no homem, é determinado pela sua natureza, pelas suas necessidades*. Deus é certamente livre na vontade, pode

revelar-se ou não, mas não é livre no entendimento; se se quiser revelar, não pode revelar ao homem tudo o que bem quiser, mas só o que convém ao homem, o que é conforme à sua natureza, seja ela qual for; revela o que *tem de revelar*, se é que a sua revelação deve ser uma revelação para os homens e não para outro ser qualquer. O que Deus pensa para o homem, pensa-o enquanto *determinado pela ideia do homem, proveio da reflexão sobre a natureza humana*. Deus *coloca-se* no lugar do homem e pensa *a respeito de si* mesmo tal como este outro ser *pode e deve pensar a respeito dele*; não se pensa com a sua faculdade de pensar, mas com a *faculdade de pensar humana*. No projecto da sua revelação, Deus não está dependente *de si*, mas *do poder de compreensão* do homem. O que *de Deus* chega ao homem apenas passa *do homem em Deus* ao homem, isto é, da essência do homem ao homem fenoménico, do género ao indivíduo. Entre a revelação divina e a chamada razão ou natureza humana *não existe senão uma diferença ilusória* — mesmo o *conteúdo da revelação divina* é de *origem humana*, pois não proveio de Deus enquanto Deus, mas do Deus que é *determinado pela razão humana, pela necessidade humana*, isto é, proveio em linha recta da razão humana [352], da necessidade humana. Assim na revelação, o homem *só parte de si, a fim de regressar, por um desvio, de novo a si!* Assim, também neste caso, se confirma da forma mais flagrante que o *segredo da teologia* não é senão a *antropologia!*

De resto, a própria consciência religiosa confessa, mesmo relativamente a tempos passados, o carácter humano do conteúdo revelado. À consciência religiosa de uma época posterior já não bastava um Jeová, que é homem da cabeça aos pés e que demonstrou sem vergonha a sua humanidade. Eram somente representações nas quais Deus se acomodava à compreensão dos homens daquele tempo, isto é, apenas representações humanas. Mas com respeito ao seu conteúdo presente, uma vez que está afundada nele, a consciência

religiosa já não considera válido este argumento. E contudo, cada revelação é apenas uma *revelação da natureza* do homem ao *homem que existe*. Na revelação, a natureza oculta do homem é-lhe desvendada, torna-se para ele objecto. Ele é determinado e afectado pela sua essência como se o fosse por uma outra essência. Recebe das mãos de Deus o que a sua própria essência desconhecida lhe impõe, sob certas condições temporais, como uma necessidade. A razão, o género [353] só actua sobre o homem prático sob a representação de um ser pessoal. As leis da ética só têm para ele força como *mandamentos de uma vontade divina* que possui o poder de *castigar* e, simultaneamente, o olhar a que nada escapa. O que a sua própria essência, a sua razão, a sua consciência lhe dizem não o vinculam, porque o homem prático é o homem subjectivo que na consciência moral, na razão, na medida em que as sabe como suas, não vê um poder universal e objectivo; tem, pois, de *separar de si* o ser que lhe dá leis morais, e *opô-lo a si* como um *ser pessoal* próprio.

A crença na revelação é uma crença *infantil* e só é *respeitável* enquanto for *infantil*. Ora, a criança é determinada do exterior. E a revelação tem justamente a finalidade de conseguir com a ajuda de Deus o que o homem não é capaz de alcançar por si mesmo. Por isso, se chamou à revelação a educação da espécie humana. É exacto; mas é preciso não colocar a revelação fora da natureza do homem. Tal como o homem é interiormente impelido a expor doutrinas morais e filosóficas na forma de contos e de fábulas, assim expõe necessariamente como revelação aquilo que lhe vem de dentro. O contador de fábulas tem um objectivo — o de converter os homens em bons e sensatos; e escolhe intencionalmente a forma da fábula por ser o método mais conveniente e mais intuitivo; mas ao mesmo tempo, é o seu amor pelas fábulas, a sua natureza interior, que o impele a este tipo de ensinamento. O mesmo acontece com a revelação, em cujo clímax se encontra um indivíduo. Este indivíduo tem um fim, mas ele

próprio vive, ao mesmo tempo, naquelas representações por meio das quais realiza este fim. [354] O homem *intui involuntariamente*, pela *imaginação*, a sua *essência interior*; apresenta-a *fora de si*. Esta essência do género, do homem, *intuída* como lei do seu pensar e do seu agir pelo *poder irresistível* da imaginação que actua sobre ele — é *Deus*.

É nisto que residem os benéficos efeitos morais que a fé na revelação exerce sobre os homens. Mas assim como a Natureza «produz *sem* consciência obras que parecem ter sido produzidas *com* consciência», assim a revelação produz acções morais sem que elas provenham *da moralidade* — acções morais, mas não intenções morais. Os mandamentos morais serão decerto acatados, mas estão afastados da disposição moral, do coração, pelo facto de serem representados como mandamentos de um legislador exterior, por entrarem na categoria de mandamentos arbitrários, policiais. O que se faz, não acontece porque é bom e justo agir assim, mas porque é *ordenado* por Deus. O conteúdo é *em si mesmo* indiferente; tudo o que Deus ordenar é justo. * [355] Se estes mandamentos coincidirem com a razão, com a ética, é uma sorte, mas uma sorte contingente para o conceito da revelação. As leis cerimoniais dos judeus também eram leis *reveladas*, *divinas* e, todavia, *em si mesmas*, contingentes e arbitrárias. Os judeus até receberam de Jeová o mandamento da graça de poder *roubar*, claro está, apenas num caso especial.

* «Quod crudeliter ab hominibus sine Dei jussu fieret aut factum est, id debuit ab Hebraeis fieri, quia a Deo, vitae et necis summo arbitrio, jussi bellum ita gerebant» [O que de cruel foi feito pelos homens, sem que fosse ordenado por Deus, deve ter sido feito pelos Hebreus, porque ao fazerem a guerra por ordem de Deus usavam do maior arbitrio sobre a vida e a morte] (J. Clericus, *Comm. in Mos.*, Num. 21, c. 31, 7). «Multa gessit Samson, quae vix possent defendi, nisi Dei, a quo homines pendent, instrumentum fuisse censeatur» [Sansão fez muitas coisas que dificilmente poderiam ser realizadas, a não ser que se considere que ele tenha sido um instrumento de Deus, de quem os homens dependem] (*idem, Veteris Testamenti libri Historici commentario philologico, Judicium*, c. 14, 19).

A crença na revelação não se limita a corromper o sentido e o gosto moral, a estética da virtude; envenena e chega mesmo a matar o sentido mais divino do homem — o *sentido da verdade*, o *sentimento da verdade*. A revelação de Deus é uma revelação determinada, temporal; Deus revelou-se de uma vez por todas, no ano X, e não ao homem eterno, aos homens de todos os tempos e lugares, à razão, ao género, mas a indivíduos determinados, *limitados*. Enquanto revelação local e temporalmente determinada, a revelação teve de ser fixada por escrito, para que também outros pudessem disfrutar dela. A crença na revelação é por isso ao mesmo tempo, pelo menos para a posteridade, a crença numa revelação escrita, mas a consequência e o efeito *necessários* de uma crença em que um livro *histórico*, necessariamente redigido sob *todas as condições da temporalidade e da finitude*, tem o significado de uma palavra eterna, absoluta, universalmente válida — é *superstição* e *sofística*.

A crença numa revelação escrita só é uma crença *real*, *verdadeira*, *não simulada* e nessa medida também *respeitável*, onde se crê que *tudo* o que está na Sagrada Escritura é significativo, [356] é verdadeiro, sagrado, divino. Quando, pelo contrário, se distingue entre humano e divino, validade relativa e validade absoluta, histórico e eterno, onde nem *tudo* o que está na Sagrada Escritura é indistintamente verdadeiro, absoluta e incondicionalmente verdadeiro, aí já se introduziu na Sagrada Escritura o *juízo da descrença* de que a Bíblia não é um *livro divino*, retirou-se-lhe já, pelo menos indirectamente, ou seja, de um modo astuto e desonesto, o carácter de uma revelação divina. Só a unidade, a incondicionalidade, a ausência de excepção, a confiança *imediata* caracterizam a divindade. Um livro que apenas me impõe a *necessidade da distinção*, a *necessidade da crítica* para separar o divino do humano, o eterno do temporal, já não é um livro divino, fiável, infalível, mas é atirado para a classe dos livros profanos; qualquer livro profano tem essa mesma propriedade de conter

o divino no humano ou a par dele, o universal e o eterno no individual ou a par dele. Um livro verdadeiramente bom, ou melhor, um livro divino é apenas aquele no qual não existem algumas coisas boas e outras más, algumas eternas e outras temporais, mas onde de um só gesto tudo é eterno, tudo é verdadeiro e bom. Mas que espécie de revelação é esta em que tenho de escutar primeiro o apóstolo Paulo, depois Pedro, depois Jacob, depois João, depois Mateus, depois Marcos, depois Lucas, até que chego a uma passagem em que a minha alma carente de Deus pode exclamar «eureka!», aqui é o próprio espírito santo que está a falar, aqui há algo para mim, algo para todos os tempos e homens? Com quanta verdade pensava, pelo contrário, a antiga fé quando estendia a própria inspiração a cada palavra, e mesmo a cada letra! A palavra não é indiferente ao pensamento. O pensamento determinado só pode ser dado por uma [357] palavra determinada. Uma palavra diferente ou uma letra diferente é um sentido diferente. Uma tal fé é decerto superstição; mas esta *superstição* é somente a *fé verdadeira, não disfarçada, patente, que não se envergonha das suas consequências*. Se Deus contasse os cabelos na cabeça do homem, se nenhum pardal caísse do telhado sem a vontade de Deus, como haveria de abandonar a sua palavra ao entendimento e ao arbítrio dos escribas — essa palavra da qual depende a beatitude eterna do homem —, porque não haveria de ditar os seus pensamentos directamente para a pena, para os preservar de toda a deformação? «Mas se o homem fosse um mero órgão do espírito santo, então a liberdade humana seria suprimida.» * Oh, mas que argumento mesquinho! Mas não tem a liberdade humana mais valor do

* Os jansenistas notavam com muita razão contra os jesuítas: «Vouloir reconnoître dans l'Ecriture quelque chose de la foiblesse et de l'esprit naturel de l'homme, c'est donner la liberté à chacun d'en faire le discernement et de rejeter ce qui lui plaira de l'Ecriture, comme venant plutôt de la foiblesse de l'homme que de l'esprit de Dieu» (Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Art. Adam (Jean) Rem. E).

que a verdade divina? Ou será que a liberdade humana consiste unicamente na deformação da verdade divina?

Tão necessariamente a crença numa revelação histórica determinada como verdade absoluta está ligada à superstição, assim o está à *sofística*. A Bíblia contradiz a moral, contradiz a razão e contradiz-se inúmeras vezes a si mesma; mas ela é a palavra de Deus, a verdade eterna, e «não se pode nem se deve contradizer a verdade». * Como [358] é que aquele que crê na revelação sai desta contradição entre a ideia da revelação como verdade divina e harmoniosa e a pretensa revelação real? Apenas iludindo-se a si mesmo, apenas pelas razões mais fúteis e falsas, apenas pelos piores e mais falsos sofismas. A *sofística cristã* é um *produto* da *crença cristã*, especialmente da crença na Bíblia como sendo a revelação divina.

A verdade, a verdade absoluta, é objectivamente dada na Bíblia, subjectivamente na fé, pois face àquilo que o próprio Deus diz só posso comportar-me como crente, abnegado, submisso. Ao entendimento, à razão, só resta uma tarefa formal, subordinada; ocupa um lugar *falso*, *que contradiz* a sua essência. O entendimento *por si mesmo* é aqui indiferente face ao verdadeiro, indiferente face à diferença de verdadeiro e falso; não tem em si mesmo qualquer critério: o que se encontra na revelação é verdadeiro, mesmo que *contradiga* directamente o *entendimento*; é abandonado *sem resistência* ao *acaso* da pior das empirias. Tenho de *acreditar* em tudo o que *encontrar* na revelação divina, e o meu entendimento, se for caso disso, tem de *defendê-lo*; o entendimento é o *canis domini*, tem de aceitar como verdade tudo o que for *possível*, *sem distinção* — a distinção seria *dúvida*, seria *crime*; nada

* «Nec in scriptura divina fas sit sentire aliquid contrarietatis» [Na Sagrada Escritura não é permitido reconhecer algo de contraditório] (Pedro Lombardo, L. II, dist. II, c. I). Pensamentos análogos encontram-se nos Padres da Igreja. — É de notar ainda que, tal como o jesuitismo católico tem principalmente a moral como base da sua *sofística*, o jesuitismo protestante tem principalmente a Bíblia, a *exegese*.

mais lhe resta, por consequência, senão um pensar *contingente*, indiferente, ou seja, *desprovido de verdade, sofisticado*, um pensar *cheio de truques, intriguista* — um pensar que só pensa quando apoiado nas distinções e subterfúgios mais infundados, nas manhas e truques mais ignominiosos. Mas quanto mais o homem se vai, ao longo do tempo, afastando da revelação, e o entendimento acede à autonomia [359], mais aguda se mostra também necessariamente a contradição entre o entendimento e a fé na revelação. E então o crente só pode provar a santidade e divindade da revelação, entrando *conscientemente* em contradição *consigo mesmo, com a verdade, com o entendimento*, por meio do *arbitrio insolente* e de *despudoradas mentiras* — pelo *pecado* contra o espírito santo.

A CONTRADIÇÃO NA ESSÊNCIA DE DEUS

O princípio supremo, o *centro da sofística cristã* é o *conceito de Deus*. Deus é a essência humana e, todavia, *deve* ser uma essência *diferente, sobre-humana*. Deus é a essência absoluta, pura, a ideia, sem mais, da essência e, todavia, *deve* ser uma essência pessoal, individual; por outras palavras: Deus é pessoa e, todavia, *deve* ser Deus, um ser universal, isto é, não *pessoal*. Deus *existe*; a sua existência é certa, mais certa do que a nossa, possui um ser individual separado, distinto do nosso ser e do ser das coisas e, todavia, o seu ser *deve* ser espiritual, quer dizer, um ser que não *deve* ser percebido *como particular*. Neste «*deve*» nega-se sempre o que no «*é*» se afirma. O conceito fundamental é uma contradição que só se consegue esconder debaixo de sofismas. Um Deus que não se preocupa conosco, que não atende as nossas orações, que não nos vê nem ama, não é um Deus: a *humanidade* é então convertida no predicado essencial de Deus mas, ao mesmo tempo, também se afirma que um Deus que não existe por si, fora do homem, acima do homem, como um outro ser, é um fantasma; a *inumanidade e extra-humanidade* é portanto convertida em predicado essencial da divindade. Um Deus que não é como nós, que não tem consciência nem inteligência, ou seja, *entendimento pessoal, consciência pessoal*, como é o caso da substância de Espinosa, *não é um Deus*. A *identidade* [360] *essencial* conosco é a condição principal da divindade; o conceito de divindade torna-se *dependente* do conceito de personalidade, da consciência *quo nihil majus cogitari potest*.

Mas ao mesmo tempo também se afirma que um Deus que não é *essencialmente distinto de nós* não é um Deus.

A característica da religião é a intuição imediata, involuntária e inconsciente da essência humana como uma essência diferente. Esta essência, intuída objectivamente, mas transformada em objecto da reflexão, da teologia, torna-se numa *mina inesgotável de mentiras, ilusões, fantasmagorias, contradições e sofismas*.

Um artifício e um privilégio particularmente característico da sofística cristã é o do *carácter insondável e inconcebível* da essência divina. Mas o segredo deste carácter inconcebível mais não é, como se mostrará, do que o de se converter em desconhecida uma propriedade conhecida, em sobrenatural, isto é, em não-natural, uma qualidade natural, produzindo-se deste modo a *aparência, a ilusão*, de que a essência divina é diferente da humana e *eo ipso* inconcebível.

Na acepção originária da religião, o carácter inconcebível de Deus tinha apenas o significado de uma expressão emocional. Também nós, emocionados por um fenómeno surpreendente, exclamamos — «É inacreditável, ultrapassa todos os nossos conceitos!» — embora mais tarde, quando nos refazemos, achemos que o objecto do nosso espanto não tinha nada de inconcebível. O carácter inconcebível da religião não é o insípido ponto final que a religião coloca sempre que lhe falta o entendimento, mas um patético ponto de exclamação que assinala a impressão que a fantasia causa no ânimo. A fantasia é o órgão originário e a essência da religião. Na acepção originária da religião [361] existe entre Deus e o homem, por um lado, apenas uma diferença segundo a *existência*, na medida em que Deus está face ao homem como um ser autónomo, por outro lado, apenas uma diferença *quantitativa*, ou seja, uma diferença *segundo a fantasia*, porque as diferenças segundo a fantasia são meramente quantitativas. Na religião, a infinitude de Deus é infinitude *quantitativa*. Deus é e tem tudo o que o homem é e tem, mas

num grau infinitamente ampliado — daí a impressão de fascínio que as representações religiosas exercem sobre o ânimo. A *essência de Deus* é a *essência explícita, objectiva* ou objectivada da *fantasia*. * Deus é um *ser sensível*, mas liberto das *barreiras da sensibilidade* — é o *ser sensível ilimitado*. Mas o que é a fantasia? A *sensibilidade* sem barreiras, *ilimitada*. Deus é a existência eterna, ou seja, a existência perpétua, *para todo o sempre*; Deus é a existência onnipresente, ou seja, a existência *em todos os lugares*; Deus é a *essência omniscente*, ou seja, a *essência para a qual tudo o que é singular, sensível*, é objecto sem diferença, sem limitações de tempo e de lugar.

Eternidade e onnipresença são propriedades sensíveis, porque nelas não se nega a existência no tempo e no espaço, apenas se nega a limitação exclusiva a um *tempo determinado*, a um *lugar determinado*. Do mesmo modo, a *omnisciência* é uma propriedade sensível, um saber sensível. A religião não tem qualquer hesitação em atribuir ao próprio Deus os sentidos mais nobres. Deus *vê* e *ouve* tudo. Mas a *omnisciência divina* é um *saber sensível* ao qual *se nega* a propriedade, a *determinação* essencial [362] do ser realmente sensível. Os meus sentidos apenas me representam os objectos sensíveis uns *fora dos outros* e uns *a seguir aos outros*, mas Deus representa *tudo o sensível* de uma só vez, tudo o que é espacial de um modo não-espacial, tudo o que é temporal de um modo não-temporal, tudo o que é sensível de um modo não-sensível.** O que

* Isto é particularmente evidente no superlativo e na preposição «sobre», ὑπερ, que é colocada antes dos predicados divinos e que desde sempre — como no caso dos neoplatónicos, que são os cristãos entre os filósofos pagãos — desempenharam um papel capital na teologia.

** «Scit itaque Deus, *quanta sit multitudo pulicum, culicum, muscarum et piscium* et quot nascantur, quotve moriantur, sed non scit hoc per momenta singula, imo simul et semel omnia» [Deus sabe quão grande é a multidão de pulgas e de mosquitos, de moscas e de peixes e quantos nascem e quantos morrem, mas não o sabe em cada momento, mas ao mesmo tempo e tudo de uma só vez.] (Pedro Lombardo, L. I., dist. 39, c. 3).

significa: pela fantasia alargo o meu horizonte sensível, na representação confusa da totalidade torno presentes todas as coisas, até as coisas espacialmente ausentes, e coloco esta representação, que me eleva do limitado ponto de vista sensível, que me afecta benéficamente, como uma essencialidade divina. Sinto como uma limitação, o meu saber, o qual está ligado a um só ponto de vista, à experiência sensível: o que sinto como limitação suprimo-o na fantasia que assegura um campo livre aos meus sentidos. Esta negação pela fantasia é a posição da omnisciência como capacidade e essência divinas. Mas, no entanto, entre a omnisciência e o meu saber, existe somente uma diferença quantitativa; a *qualidade* do saber é a mesma. De facto, se a omnisciência se distinguisse *essencialmente* do meu saber, se não fosse uma *maneira de representar* minha, se não existisse na *minha faculdade representativa*, eu não poderia de modo algum predicá-la a um objecto ou ser fora de mim. O sensível é tanto objecto e conteúdo da omnisciência divina quanto o meu saber. A fantasia apenas elimina as limitações [363] da quantidade, não da qualidade. Afirmar que o nosso saber é limitado significa que nós só sabemos algumas coisas, poucas coisas, não tudo.

O efeito benéfico da religião assenta neste *alargamento* da consciência sensível. Na religião, o homem encontra-se *a céu aberto, sub divo*; na consciência sensível, na sua habitação estreita e limitada. A religião refere-se essencial e originariamente — e só na sua origem uma coisa é sagrada, verdadeira, pura e boa — apenas à consciência *imediatamente sensível*; ela é a eliminação das barreiras sensíveis. Homens e povos isolados e limitados conservam a religião no seu sentido originário, porque eles próprios se mantêm na origem, na fonte da religião. Quanto mais limitado é o horizonte do homem, menos conhecimento tem da história, da Natureza, da filosofia, e mais intimamente adere à sua religião.

É por isso que o religioso não tem em si qualquer necessidade de cultura. Porque não tiveram os hebreus arte e

ciência, como os gregos? Porque não tiveram necessidade delas. E porque não tiveram necessidade? Jeová supria esta necessidade. Na onisciência divina, o homem eleva-se acima das barreiras do seu saber, na onnipresença divina acima das barreiras do seu ponto de vista local, na eternidade divina acima das barreiras do seu tempo. O homem religioso é feliz na sua fantasia, tem *sempre* todas as coisas reunidas *in nuce*; a sua mala está sempre feita. Jeová acompanha-me por todo o lado, não preciso de sair de mim; tenho no meu Deus a *soma de todos os tesouros e preciosidades, de tudo o que é digno de ser sabido e pensado*. Mas a cultura está dependente do exterior, tem múltiplas necessidades, porque *vence as barreiras da consciência e [364] da vida sensível através da actividade real* e não através da força mágica da fantasia religiosa. Por isso a *religião cristã* não tem *em si*, na sua *essência* — como já foi muitas vezes referido — *qualquer princípio de cultura, de educação*, porque supera as barreiras e labores da vida terrena *pela fantasia, em Deus, no céu*. Mas quem tem tudo em Deus, quem frui já na fantasia uma beatitude celeste, como haveria de sentir aquela indigência, aquela *penia* que constitui o impulso de toda a cultura? A cultura não tem outra finalidade senão a de realizar um *céu terreno*, mas o *céu religioso* só é *realizado* ou obtido pela *actividade religiosa*. *

Só pela reflexão é que a diferença entre a essência divina e a humana, na origem apenas quantitativa, é transformada numa diferença *qualitativa* e, deste modo, o que era na origem apenas uma emoção do ânimo, uma expressão imediata do espanto, do encantamento, uma impressão da fantasia sobre o ânimo, é fixado como uma *propriedade objectiva*, como algo realmente [365] inconcebível. Eis, a este respeito, o modo de expressão favorito da reflexão: nós concebemos de Deus

* A propósito da *mentira* do cristianismo moderno, que crê numa vida celestial mas que refuta esta crença pela acção, veja-se *Über Philosophie und Christentum* de Ludwig Feuerbach.

certamente o «*que*», mas nunca o «*como*». Por exemplo: que a Deus se atribua essencialmente o predicado de criador, que ele tenha criado o mundo (decerto não a partir de uma matéria pré-existente, mas pela sua onnipotência, a partir do nada), é claro, certo e até indubitavelmente certo; mas como foi isto possível é algo que ultrapassa naturalmente o nosso entendimento limitado. Por outras palavras: o *conceito genérico* é claro, certo, mas o *conceito específico* não é claro, é incerto.

O *conceito de actividade*, de fazer, de criar é em si e para si um *conceito divino*, por isso se aplica sem hesitação a Deus. Ao agir, o homem sente-se livre, ilimitado, feliz, ao sofrer, limitado, pressionado, infeliz. A *actividade* é um *sentimento de si positivo*. Positivo é em geral o que no homem é acompanhado de *alegria* — por isso Deus, como se disse anteriormente, é o conceito da alegria *pura e sem limites*. Só somos bem sucedidos naquilo que gostamos de fazer. A alegria tudo vence. Uma actividade alegre é aquela que coincide com a nossa essência e que não sentimos como uma barreira e, por consequência, como um constrangimento. Mas a actividade mais feliz e mais bem-aventurada é aquela que produz. Ler é delicioso, mas ler é uma actividade passiva, enquanto que criar coisas dignas de serem lidas é ainda mais precioso. É mais feliz quem dá do que quem recebe — também se poderia aplicar aqui. O conceito genérico da actividade produtiva é, pois, aplicado a Deus, isto é, realizado e objectivado como actividade e essência divinas. Mas se se separa cada *determinação particular*, cada *espécie* de actividade, então só resta a determinação fundamental, que é todavia uma determinação fundamental essencialmente humana: a *produção exterior a si*. Deus não produziu algo de particular, isto ou aquilo, como o homem, mas tudo; a sua actividade é *absolutamente universal, ilimitada*. É por isso *óbvio*, é uma consequência necessária, [366] que a *maneira como* Deus produziu tudo isto seja inconcebível, porque esta

actividade não é uma espécie de actividade, porque a *questão «como»* é neste caso uma *questão absurda*, uma questão que deve ser *eliminada* pelo *conceito fundamental de actividade ilimitada*. Qualquer *actividade particular* produz os seus efeitos de um modo *particular*, visto que a própria actividade é um modo determinado de actividade; e aqui surge *necessariamente* a questão: como é que ela produziu isto? Mas a resposta à questão «*como* é que Deus fez o mundo?» deve ser necessariamente *negativa*, porque a actividade que cria o mundo *exclui* de si *qualquer* actividade *determinada* — a única que justifica esta questão — qualquer tipo de actividade ligada a um *conteúdo determinado*, ou seja, a uma *matéria*. Nesta questão, interpôs-se indevidamente entre o sujeito, a actividade produtora, e o objecto, o produzido, uma coisa intermédia que não tem cabimento e que deve ser excluída: o conceito da *particularidade*. A actividade refere-se apenas ao colectivo «*tudo*», «*mundo*»: Deus produziu *tudo*, mas *não algo* — produziu o todo indeterminado, o «*tudo*» como a fantasia o compreende, mas não o determinado, o particular, tal como é na sua particularidade objecto dos sentidos, e na sua totalidade, como universo, objecto da razão. Todo o «*algo*» surge por via natural — é um determinado e tem como tal, o que é uma mera tautologia, um fundamento determinado, uma causa determinada. Não foi Deus que produziu o diamante, foi o carbono; este sal deve a sua origem apenas à ligação deste ácido determinado com uma base determinada, não a Deus. Deus apenas produziu *tudo em conjunto, sem diferença*.

É certo que na representação religiosa Deus criou todo o *singular*, uma vez que ele está já contido no *tudo*, se bem que apenas indirectamente; mas não produziu o singular de um modo singular, o determinado de um modo determinado, porque nesse caso seria um ser determinado. É sem dúvida [367] inconcebível como é que, partindo desta actividade universal e indeterminada, se produziu o particular, o determinado; mas só porque eu introduzo aqui o objecto da

intuição natural sensível, o particular, porque subordino à actividade divina um objecto *diferente* como se lhe fosse adequado. A religião não tem qualquer visão física do mundo, não se interessa por uma explicação natural que só pode ser dada com o conceito de génese. Mas a génese é um conceito teórico, da filosofia da Natureza. Os filósofos pagãos ocupavam-se com a génese das coisas. Mas a consciência cristã-religiosa detestava este conceito, por ser pagão e irreligioso, e substituiu-o pelo *conceito prático* ou *subjectivamente*-humano de *criação*, que mais não é do que uma interdição de toda a física e filosofia da Natureza, uma proibição de pensar que as coisas surgiram por uma via natural. A consciência religiosa liga imediatamente o mundo a Deus; deduz tudo de Deus, porque não toma nada como objecto na sua particularidade e realidade, nada é para ela objecto como objecto da teoria. *Tudo* provém de Deus — e isto basta, satisfaz completamente a consciência religiosa. A questão de saber *como* Deus criou constitui indirectamente uma dúvida *de que* Deus tenha criado o mundo. E foi com esta questão que o homem chegou ao ateísmo, ao materialismo, ao naturalismo. Quem coloca tal pergunta já considera o mundo como objecto da teoria, da física, isto é, na sua realidade, na determinidade do seu conteúdo. Mas este conteúdo contradiz a representação da actividade indeterminada, imaterial, desprovida de matéria. E esta contradição conduz à negação da representação fundamental.

[368] A criação da onnipotência só tem lugar, só é uma verdade, onde todos os acontecimentos e fenómenos são derivados de Deus. Ela torna-se, como já foi referido, num mito de tempos passados em que a física se interpõe, em que o homem toma os fundamentos determinados, o «como» dos fenómenos, como objecto da sua investigação. Por isso, para a consciência religiosa, a criação não é nada de inconcebível, isto é, de insatisfatório — a não ser nos momentos de irreligiosidade, de dúvida, nos momentos em que ela se afasta

de Deus e se vira para as coisas —, mas é-o certamente para a reflexão, para a teologia, que deita um olho para o céu e outro para o mundo. O que está na causa, está no efeito. Uma flauta só produz sons de flauta, não sons de fagote ou de trompa. Se ouves um som de fagote, mas não ouviste nem viste outro instrumento de sopro para além da flauta, ser-te-á sem dúvida inconcebível que um tal som possa ser produzido pela flauta. É o que acontece aqui — a comparação só não é adequada na medida em que a própria flauta é um instrumento determinado. Mas imagina, se possível, um instrumento absolutamente universal, que unifica em si todos os instrumentos sem ser ele mesmo um instrumento determinado, e compreenderás que é uma contradição ridícula exigir de um instrumento, do qual retiraste precisamente o que caracteriza todos os instrumentos determinados, um som determinado que só pertence a um instrumento determinado.

Mas na base deste carácter inconcebível existe ainda o objectivo de afastar a actividade divina da actividade humana, de eliminar a semelhança, a similitude, ou melhor, a sua identidade essencial com a actividade humana, para voltar a fazer dela uma actividade *essencialmente diferente*. Esta diferença entre a actividade divina e a actividade humana é o *nada*. Deus faz — faz algo de exterior a si, *tal como* o homem. Fazer é um conceito autêntico e fundamentalmente humano. A Natureza gera, produz, o homem *faz*. Fazer é uma acção que eu posso abandonar, uma acção intencional, [369] propositada, exterior — uma acção na qual a minha essência mais própria e mais íntima não está implicada, em que eu não sou passivamente possuído. Uma actividade não indiferente, pelo contrário, é a que se identifica com a minha essência, que me é necessária, tal como a produção espiritual que é para mim uma necessidade intrínseca e por isso me agarra da maneira mais funda, me afecta patologicamente. As obras espirituais não são feitas — o fazer é apenas a actividade mais exterior —, *surgem*

em nós. * Mas fazer é uma actividade indiferente, por isso livre, quer dizer, arbitrária. Até este ponto Deus está totalmente de acordo com o homem, não se distingue dele pelo facto de fazer; acentua-se até particularmente o facto de o seu fazer ser livre, arbitrário, ser um fazer a seu *bel-prazer*. Aprouve a Deus, agradou-lhe criar um mundo. Aqui o homem diviniza a satisfação pelo seu próprio agrado, o seu próprio beneplácito e infundada arbitrariedade. A determinação fundamentalmente humana da actividade divina converte-se, mediante a representação do beneplácito, numa actividade *vulgarmente*-humana — e Deus, de espelho da essência humana, converte-se num espelho da vaidade e vanglória humana.

Mas assim a harmonia resolve-se de uma vez por todas em desarmonia; o homem, até então *em unidade consigo*, cinde-se: Deus faz *a partir do nada*, cria; fazer a partir do nada [370] é criar — eis a diferença. A determinação *positiva* é humana, mas na medida em que a *determinidade* desta determinação fundamental volta a ser negada, a reflexão transforma-a em *não*-humana. Ora, com esta negação desaparece o conceito, o entendimento; apenas resta uma representação negativa, sem conteúdo, porque se esgotou a possibilidade de pensar, a possibilidade de representar, ou seja, a diferença entre a determinação divina e humana é na verdade um nada, um *nihil negativum* do entendimento. O *nada como objecto* é a ingénua confissão deste nada do entendimento.

* Por isso, nos tempos modernos, converteu-se efectivamente a actividade do génio numa actividade criadora do mundo e abriu-se deste modo um novo campo à imaginação filosófico-religiosa. Seria um interessante objecto de crítica o modo como desde sempre a especulação religiosa procurou mediatizar a liberdade, ou melhor, a arbitrariedade, quer dizer, a não-necessidade da criação, que contradiz o entendimento, com a necessidade dessa criação, ou seja, com o entendimento. Mas esta crítica está fora do nosso propósito. Limitamo-nos a criticar a especulação através da crítica da religião, limitamo-nos ao originário, ao fundamental. A crítica da especulação decorre como mera consequência.

Deus é o amor, mas não o amor humano, é o entendimento, mas não o entendimento humano. Não! É um entendimento *essencialmente diferente*. Mas em que consiste esta diferença? Não posso pensar ou imaginar um entendimento sem a determinidade na qual ele se manifesta em nós; não posso dividir o entendimento em duas partes, ou mesmo em quatro, para obter vários entendimentos; uma lei do entendimento tem para mim validade absoluta, sem excepção; apenas posso pensar *um* e *um mesmo* entendimento. Sem dúvida que posso e até tenho de pensar o entendimento em si, ou seja, livre das barreiras da minha individualidade, mas neste caso só lhe retiro as limitações que lhe são estranhas, não abandono a *determinidade essencial*. Em contrapartida, a reflexão religiosa nega precisamente a determinidade que faz de algo *aquilo que é*. Só aquilo pelo qual o entendimento divino é idêntico ao humano é *alguma coisa*, é *entendimento*, é um conceito [371] real; mas aquilo que o deve tornar diferente, e até essencialmente diferente, é *objectivamente* uma mera *imaginação*.

Um outro exemplo flagrante é o *segredo imperscrutável da procriação* do filho de Deus. A procriação de Deus é naturalmente diferente da procriação vulgar e natural, é certamente uma procriação *sobrenatural* mas, na verdade, uma procriação meramente ilusória, *imaginária* — uma procriação a que falta aquela determinidade pela qual a procriação é *procriação*, porque lhe falta a diferença sexual — portanto, uma procriação que *contradiz* a *Natureza* e a *razão*, precisamente porque é uma contradição, porque não exprime nada *de determinado*, não dá *nada que pensar*, deixa mais espaço livre à fantasia e causa assim no ânimo a impressão de *profundidade*. Deus é *pai e filho* — Deus, pensai bem, *Deus!* A emoção *apodera-se* do pensamento, o sentimento da identidade com Deus deslumbra o homem, coloca-o fora de si — o mais *distante* é designado como o mais *próximo*, o *diferente* como o mais *próprio*, o superior como o inferior, o

sobrenatural como o natural, ou seja, o *sobrenatural* posto como o *natural*, o divino *posto como o humano*, nega que o divino seja *outra coisa* que não o humano. Mas *esta identidade* do divino e do humano é *negada* logo a seguir: o que Deus tem de comum com o homem deve *ter* em Deus *um significado* inteiramente diferente do que tem no homem — e deste modo o próprio torna-se de novo no estranho, o conhecido no desconhecido, o mais próximo no mais distante. Deus *não* procria como a Natureza, *não* é pai, *não* é filho como nós — mas *então como* é? É justamente isto o inconcebível, a inexprimível profundidade da procriação divina. A religião volta a pôr finalmente em Deus o natural e o humano que ela nega [372], mas *em contradição* com a essência do homem, com a essência da Natureza, porque em Deus deve haver qualquer coisa de diferente, embora na verdade não haja nada de diferente.

Em todas as outras determinações da essência divina, este nada da diferença é um nada escondido, enquanto que a criação é um nada *patente, proclamado, objectivado* — daí o *nada oficial* e *notório* que *distingue a teologia da antropologia*.

Mas a determinação fundamental pela qual o homem converte a sua própria essência separada numa essência estranha, inconcebível, é o conceito, a representação, da *autonomia*, da *individualidade* ou, numa expressão apenas mais abstracta, da *personalidade*. O conceito de existência só se realiza no conceito de revelação, mas o conceito de revelação como autocomprovação de Deus só se realiza no conceito de personalidade. Deus é *ser pessoal* — eis a sentença que, com um só golpe, transforma como que por encanto o ideal em real, o subjectivo em objectivo. Todos os predicados, todas as determinações da essência divina são fundamentalmente humanos; mas enquanto determinações de um ser pessoal, que é portanto *diferente*, que existe distinta e independentemente do homem, *parecem* ser determinações

realmente diferentes, mas de um modo tal que a *identidade essencial* continua a manter-se. É assim que nasce para a reflexão o conceito dos chamados *antropomorfismos*. Os antropomorfismos são semelhanças entre Deus e o homem. As determinações da essência divina e da essência humana *não são as mesmas*, mas *assemelham-se reciprocamente*.

É por isso que a personalidade é o *antídoto* contra o *panteísmo*; pela *representação da personalidade*, a reflexão religiosa tira da *cabeça* a *identidade* da essência divina e [373] da essência humana. A expressão grosseira, mas sempre significativa, do panteísmo é a seguinte: o homem é uma *emanação* ou uma *parte* da essência divina; a expressão religiosa, pelo contrário, é esta: o homem é uma *imagem* de Deus, ou ainda, é um ser *aparentado* com Deus; porque, segundo a religião, o homem não provém da Natureza, mas é de espécie divina, de ascendência divina. «Parentesco» é todavia uma expressão indeterminada, evasiva. Existem graus de parentesco — parentesco próximo e afastado. Que espécie de parentesco se refere? Para a relação do homem com Deus, no sentido da religião, existe uma única relação adequada de parentesco — a mais próxima, a mais íntima, a mais sagrada que alguma vez se possa imaginar: a relação entre o filho e o pai. Deus e homem só se distinguem pelo facto de Deus ser o pai do homem, o homem o filho de Deus. Põe-se ao mesmo tempo a independência de Deus e a dependência do homem, imediatamente como um objecto do sentimento, enquanto que no panteísmo a parte aparece tão independente quanto o todo, que é representado como um composto das suas partes. Todavia esta diferença é mera *aparência*. O pai não é pai sem o filho, ambos em conjunto formam um ser comum. No amor, o homem prescinde justamente da sua independência, reduz-se à condição de *parte* — uma autodegradação, uma auto-humilhação que só é compensada pelo facto de o outro se reduzir igualmente à condição de parte, de ambos se submeterem a um poder superior — o poder do espírito

familiar, do amor. Encontramos aqui a mesma relação entre Deus e homem que no panteísmo, só que aqui ela é representada como um ser pessoal, patriarcal, e ali como um ser impessoal, universal; no panteísmo proclama-se *logicamente*, e por isso *determinada e directamente*, o que na religião é contornado pela *fantasia*. A pertença comum, ou melhor, [374] a identidade de Deus e do homem é aqui encoberta pelo facto de ambos serem representados ao mesmo tempo como pessoas ou indivíduos, e Deus, *abstraindo da sua paternidade*, representado como um ser autónomo — uma autonomia que é no entanto mera aparência, pois quem, como o Deus religioso, é pai do fundo do coração, tem a sua vida e essência no seu próprio filho.

A íntima relação de interdependência de Deus enquanto pai e do homem enquanto filho não pode ser abalada por aquela distinção segundo a qual Cristo seria o filho natural de Deus, mas os homens os filhos adoptivos, portanto, que Deus só teria uma relação essencial de dependência para com Cristo, como filho unigénito, mas de modo algum para com os homens. Trata-se de uma distinção apenas teológica, ou seja, ilusória. Deus só adopta *seres humanos*, não animais. O fundamento da adopção reside na natureza humana. O homem adoptado pela graça divina é apenas o homem que tem consciência da sua natureza e dignidade divinas. Além disso, o próprio filho unigénito de Deus não é senão o conceito de humanidade, o homem *preocupado* consigo, que em Deus se esconde de si mesmo e do mundo. O *logos* é o homem secreto, calado, o homem o *logos* revelado, proclamado. O *logos* é apenas o *avant-propos* do homem. O que vale para o *logos*, vale portanto para a essência do homem. Mas entre Deus e o filho unigénito não existe nenhuma diferença real — [375] quem conhece o filho, conhece o pai — portanto, também não existe diferença entre Deus e o homem.

O mesmo acontece no caso da *imagem e semelhança* com Deus. A imagem não é aqui uma essência morta, mas viva.

Dizer que o homem é uma imagem de Deus significa dizer que o homem é um ser *semelhante* a Deus. A semelhança entre seres vivos assenta no parentesco natural. A semelhança da imagem reduz-se, portanto, ao parentesco. O homem é semelhante a Deus, porque é o filho de Deus. É apenas no parentesco que a semelhança se manifesta sensivelmente; é sempre daquele que deduzimos esta.

Mas a semelhança é uma representação tão enganadora e ambígua quanto o parentesco. Só a representação da personalidade elimina a identidade natural. A semelhança é a identidade que *não quer afirmar que é identidade*, que se esconde atrás de um elemento turvo, atrás da névoa da fantasia. Mas se elimino esta névoa, este fumo, chego à *identidade nua*. Quanto mais semelhantes são os seres, menos se distinguem; se conheço um, conheço outro. A semelhança tem decerto os seus graus. Mas também a semelhança entre homem e Deus tem os seus graus. O homem bom e piedoso é mais semelhante a Deus do que aquele que só tem como razão da sua semelhança a natureza do homem em geral. Também aqui se pode, portanto, supor o grau supremo de semelhança, mesmo que esta não seja alcançada nesta vida e só no além. Mas o que um dia o homem virá a ser pertence-lhe já agora, pelo menos potencialmente. O supremo grau da semelhança existe onde dois indivíduos ou seres dizem e exprimem o *mesmo*, de tal modo que não existe qualquer diferença senão a de serem justamente dois indivíduos. As qualidades essenciais, aquelas pelas quais distinguimos coisas, são as mesmas em ambos. Não posso por isso distingui-los pelo [376] pensamento, pela razão — desvaneceram-se para esta todos os pontos de apoio —, só os posso distinguir pela representação ou intuição sensível. Se os meus olhos não dissessem «são de facto dois seres distintos na existência», a minha razão tomaria ambos por um só e mesmo ser. Por isso os meus olhos os confundem. Só pode ser confundido o que é distinto para os sentidos mas não para a razão, ou o que é distinto na existência

mas não na essência. Pessoas totalmente semelhantes exercem por isso uma atracção extraordinária, quer uma na outra, quer sobre a fantasia. A semelhança dá ocasião às mais diversas mistificações e ilusões, porque ela própria é apenas uma ilusão; de facto, os meus olhos troçam da minha razão, para a qual o conceito de uma existência autónoma está sempre ligado ao conceito de uma diferença determinada.

A religião é a luz do espirito que, ao refractar-se no elemento da fantasia e do ânimo, intui *o mesmo* ser como um ser *duplo*. A semelhança é a *identidade da razão* que é repartida e *interrompida* no domínio da realidade pela intuição imediatamente sensível, mas no domínio da religião pela representação da imaginação, em suma, é a *identidade da razão cindida pela representação da individualidade ou personalidade*. Não posso descobrir qualquer diferença real entre pai e filho, modelo e cópia, Deus e homem, se não interpuser entre eles a representação da personalidade. A semelhança é a identidade *exterior*, a identidade *afirmada* pela razão, pelo sentido da verdade, e *negada* pela imaginação, a identidade que deixa subsistir uma *aparência de distinção* — uma *representação aparente* que não diz directamente nem que sim nem que não.

[377] Deus é pessoa — isto significa que Deus não é um ser apenas sentido, representado, amado, pensado, mas é ele próprio um ser que ama, que pensa e que se ama a si mesmo, se pensa a si mesmo. A personalidade de Deus é a personalidade do homem alienada, objectivada. Pela personalidade, o homem converte as suas próprias autodeterminações e movimentos do ânimo em determinações divinas, transformando, por exemplo, o medo da sua consciência em ira de Deus, a paz da sua consciência em satisfação divina.

É neste processo de auto-alienação e auto-objectivação que assenta, no fundo, a recente doutrina especulativa de *Hegel*, que converte a consciência que o homem tem de Deus em consciência de si de Deus, com a única diferença de que

aqui este processo é autoconsciente e por isso, num só é mesmo momento, a essência alienada é de novo reconduzida ao homem. Deus não é apenas pensado por nós — pensa-se a si mesmo. Este seu ser-pensado é, segundo a especulação, o pensar-se de Deus; ela identifica os dois [378] lados. A especulação é neste aspecto muito mais profunda do que a religião, porque o ser-pensado de Deus não é como o ser-pensado de um objecto exterior. Deus é um ser interior, espiritual; o pensar, a consciência, é um acto interior e espiritual e, por isso, o ser-pensado de Deus é a *afirmação daquilo que Deus é*, é a essência de Deus *que se manifesta como acto*. Que Deus seja pensado, seja sabido, é essencial; mas que esta árvore seja pensada, é contingente para a árvore, inessencial. Deus é um pensamento imprescindível, uma *necessidade do pensar*. Mas como é então possível que esta necessidade exprima uma necessidade apenas subjectiva e não ao mesmo tempo objectiva? Como é possível que Deus, se é e deve *ser objecto* para nós, tenha de ser necessariamente pensado, se a Deus é em si mesmo indiferente, tal como a um tronco de madeira, o facto de ser ou não pensado, de ser ou não sabido? Não! Não é possível. Somos obrigados a fazer do ser-pensado de Deus o pensar-se-a-si-mesmo de Deus.

O objectivismo religioso possui dois passivos, dois tipos de ser-pensado. Uma vez, Deus é pensado por nós, outra vez, por si mesmo. Deus pensa-se, independentemente do facto de ser pensado por nós — tem uma consciência de si distinta e independente da nossa consciência. Isto é, sem dúvida, coerente, desde que Deus tenha sido representado como personalidade real, porque a pessoa real, humana, pensa-se e é pensada por outra; o que penso dela é para ela indiferente e exterior. Eis o ponto culminante do antropopatismo religioso. Para tornar Deus livre e independente de tudo o que é humano, faz-se directamente dele uma personalidade humana, ao *incluir-se* nele o seu pensar e ao *excluir-se* dele o ser-pensado [379] como cabendo a um *outro* ser. Esta indiferença

relativamente a nós, ao nosso pensar, é o testemunho da sua existência *autónoma*, quer dizer, *exterior, pessoal*. É certo que a religião também faz do ser-pensado de Deus o pensar-se-a-si-mesmo de Deus; mas porque este processo acontece *atrás* da sua consciência, na medida em que Deus é *imediatamente* pressuposto como um ser pessoal que existe por si, na *consciência* da religião só entra a indiferença por ambos os lados. Ora, a especulação identifica aquilo que a religião divide.

Uma vez que, segundo a especulação, o ser-pensado de Deus coincide com o seu pensar-se-a-si-mesmo, ambos recaem na verdade num *único e mesmo ser*. Deus é reivindicado para nós, é devolvido como a nossa própria essência: é pensado por nós, é sabido por nós, e este pensar, este saber são o seu próprio pensar e saber, a nossa actividade subjectiva é actividade objectiva, a nossa essência é, portanto, essência de Deus. *Confessa-se*, portanto, aqui o que a religião *silencia* e envolve com a fantasia, mas de um *modo tal* que esta confissão da especulação é ela própria ainda uma confissão *indirecta*, obscura, *imperfeita*, uma vez que se mantém ainda Deus no sentido religioso, que Deus é posto como um ser objectivo, distinto de nós. É por isso extraordinariamente difícil captar estes pensamentos da especulação, porque a essência divina e a essência humana ainda são representadas como *duas essências*, e a consciência de uma deve ser a consciência de si da outra — enquanto que a consciência de si exprime a identidade mais íntima e mais simples de uma essência consigo mesma —, de tal modo que o que é indivisível aparece dividido em dois.

Mesmo que esta interpretação seja um «mal-entendido», o que na verdade não é, a razão não se encontra de modo algum apenas naquele que está a entender mal. A dificuldade da compreensão reside antes na falta de clareza da coisa mesma, que não elimina a possibilidade de representações inadequadas; falta-lhe a *linguagem simples da verdade*;

pressupõe a *duplicidade* da consciência religiosa; não se afirma a identidade [380] da essência humana *consigo mesma*, mas a identidade da essência divina e da essência humana. * Mas se de facto a essência humana e divina são idênticas, para quê duas? A expressão directa, simples, verdadeira e adequada é esta: *a essência divina não é senão a própria essência humana*. Mas a expressão indirecta, invertida, mística e por isso «profunda» é esta: exprimir tudo o que é natural de modo não-natural, tudo o que é simples de modo invertido e contraditório, é [381] profundo, é especulativo no sentido moderno — a expressão mística é a *identidade de dois*, o «e» —, este «e» é por isso o clímax da especulação religiosa, porque assim a religião, por um lado, e pelo menos até um certo grau a

* É também o caso do misticismo religioso, cuja atracção sobre o ânimo e a fantasia reside justamente no facto de viver e se mover na *mais íntima unidade essencial de dois seres*. Hegel chega a citar na sua Filosofia da Religião a bonita sentença mística: «O olho com que Deus me vê, é o olho com que eu vejo, o meu olho e o seu olho são um só.» Hegel resolveu a oposição da essência divina e da essência humana não por meio do racionalismo mas do misticismo, não de um modo racional mas místico. O saber de Deus é, segundo Hegel, um acto *comunitário*. «Que o homem saiba acerca de Deus é, segundo a comunidade, essencial um saber *comunitário*.» A unidade do divino e do humano é, por isso, segundo Hegel, sempre dualista, discordante, ambígua, mas não uma unidade verdadeira, como é em geral a unidade do finito e do infinito, do natural e do espiritual, do sensível e do supra-sensível, e isto porque em Hegel ainda se encontra a velha inimizade contra o natural e o sensível, de que já se falou bastante, porque a Natureza é segundo ele uma apostasia da ideia, o conceito dissoluto, degradado, o conceito errante, o filho perdido do Novo Testamento. No que respeita particularmente ao conflito da essência divina e da essência humana, Hegel não podia resolvê-lo de um modo autêntico porque, preocupado com a ortodoxia, achou que o mistério supremo, o enigma da especulação estava resolvido no dogmático *homem-Deus*. Mas no homem-Deus expressa-se tanto a unidade como a impossibilidade de união, a discórdia, a contradição da essência divina e da essência humana. Veja-se a este propósito, o Apêndice. A filosofia de Hegel, especialmente a filosofia da religião, é um combate entre a especulação e a religião, no qual ora a religião é dominada pela especulação, ora a especulação pela religião.

especulação, por outro, ficam satisfeitas e sossegadas. *Dois* é a *aparência* da religião que sobrou e deslumbrou os olhos da especulação, a cópula, pelo contrário, a satisfação do pensamento que reconhece o humano no divino. Mas, na verdade, esta identidade é apenas, como se afirmou, a expressão *excêntrica* da identidade da essência humana *consigo mesma*, no seguimento da qual o homem não pode pôr como Deus nada que não seja de essência humana.

[386] Mas na base de toda a identidade que não é verdadeira identidade, identidade consigo mesma, permanece ainda a divisão em dois, na medida em que, ao mesmo tempo, a identidade é suprimida ou deve ser suprimida. Toda a unidade desta espécie é uma *contradição* consigo mesma e com o entendimento — uma *meia-verdade* — uma *fantasia*. Isto confirma-o sobretudo a nefasta criatura híbrida da filosofia da identidade de Schelling. Se espírito e Natureza fossem verdadeiramente idênticos, então a verdade desta identidade seria a *identidade da Natureza consigo mesma*. Só precisamos da Natureza, e então não existirá mais uma filosofia da Natureza e uma filosofia do espírito, mas tudo será doutrina da Natureza. Só assim obteremos um sistema da identidade — identidade verdadeira, por oposição à doutrina da identidade, aparente e sonhadora, da filosofia de Schelling, tal como só obteremos um verdadeiro sistema da identidade da essência divina e da essência humana, quando não tivermos mais uma filosofia da religião particular ou uma teologia distinta da psicologia ou antropologia, mas reconhecemos a própria antropologia como teologia.

[387] A religião não realiza ou objectiva como essência pessoal apenas a essência humana ou a essência divina em geral, mas também realiza como pessoas as determinações fundamentais ou diferenças fundamentais dessa essência. Por isso, a trindade não é originariamente senão a soma das diferenças fundamentais essenciais que o homem percepçiona na essência do homem. Consoante esta é compreendida,

diferentes são também as determinações fundamentais em que a trindade se funda. Assim, principalmente nos tempos modernos, reduziu-se a trindade apenas ao acto da consciência. Deus pensa-se; o que Deus pensa, é decerto também pensamento, mas enquanto pensamento de Deus é ao mesmo tempo essência. Mas o essencial para nós é o facto de as diferenças de pensamento, ou mesmo as diferenças reais de um mesmo e único ser humano, serem hipostasiadas como *substâncias*, como *pessoas divinas*. É aí, no facto de estas determinações diferentes serem em Deus hipóstases, sujeitos, essências, que deve residir justamente a *diferença* entre estas determinações tal como existem *em Deus*, e essas mesmas determinações *tal como existem no homem*, dada a lei já enunciada segundo a qual só na representação da personalidade é que a personalidade humana se aliena e altera as suas determinações próprias. Ora, a personalidade só existe [388] na imaginação; por isso, para a imaginação, as determinações fundamentais são apenas hipóstases, pessoas; para a razão, para o pensar, apenas relações ou determinações. A trindade é a contradição de politeísmo e monoteísmo, de fantasia e razão, de imaginação e realidade. A fantasia é a trindade, a razão a unidade das pessoas. Para a razão, as *coisas diferentes* são apenas *diferenças*, para a fantasia, as *diferenças* são *coisas diferentes*; suprimem por isso a unidade da essência divina. Para a razão, as pessoas divinas são fantasmas, para a imaginação, realidades. A trindade exige do homem que pense o contrário do que imagina, e que imagine o contrário daquilo que pensa — que pense fantasmas como realidades.*

* É espantoso como a filosofia especulativa da religião quer proteger a trindade do entendimento ateu e contudo, ao retirar-lhe as substâncias pessoais e ao explicar que a relação de pai e filho seria apenas uma *imagem* inadequada, extraída da vida orgânica, arranca à trindade a *alma*, arranca-lhe o *coração* do corpo. Na verdade, se fosse permitido ou se se quisesse permitir também às religiões «finitas» os artificios do *arbitrio cabalístico* que os

Existem três pessoas, mas não são *essencialmente* diferentes. *Tres personae, mas una* [389] *essentia*. Até aqui tudo acontece naturalmente. Pensamos três, e até mais pessoas, que na essência são idênticas. Tal como nós, homens, nos distinguimos uns dos outros por diferenças pessoais, mas no principal, na essência, na humanidade, somos idênticos. E não é só o entendimento a fazer esta identificação, mas até o *sentimento*. Este indivíduo é homem como nós; *punctum satis*; neste sentimento desvanecem-se todas as restantes diferenças — se é rico ou pobre, esperto ou estúpido, culpado ou inocente. O sentimento da compaixão, da simpatia, é por isso um sentimento substancial, essencial, especulativo. Mas as três ou mais pessoas diferentes *existem* umas fora das outras, têm uma existência separada, mesmo que para além disso venham a realizar e a confirmar, por um amor íntimo, a unidade da essência. Constituem, pelo amor, uma pessoa moral, mas têm cada uma por si uma existência física. Por mais que se completem reciprocamente e não possam prescindir umas das outras, têm no entanto um *ser-para-si formal*. Ser-para-si e ser-fora-de-outro é o mesmo, é o critério essencial de uma pessoa, de uma substância. Mas no caso de Deus é diferente, e é necessariamente diferente, porque nele existe o mesmo que no homem, *mas como diferente*, com o seguinte postulado: *deve ser diferente*. As três pessoas em Deus não têm existência *umas fora das outras*, pois nesse caso encontraríamos, no céu da dogmática cristã, com toda a franqueza e sinceridade, não decerto muitas pessoas divinas, como no Olimpo, mas pelo menos três pessoas divinas em forma individual, *três Deuses*. Os Deuses do Olimpo eram pessoas *reais*, pois existiam umas fora das outras, possuíam, na sua individualidade, o sinal característico da realidade da personalidade [390], mas na

filósofos especulativos da religião aplicam à religião absoluta, não seria difícil *fazer sair dos chifres do Ápis egípcio a caixa de Pandora da dogmática cristã*. Bastaria tão-só a distinção de mau augúrio entre entendimento e razão especulativa, capaz de justificar todos os absurdos.

essência, na divindade, coincidiam; tinham atributos pessoais diversos, mas cada um deles era um Deus; iguais na divindade, diversos enquanto sujeitos existentes; eram *autênticas* pessoas divinas. Em contrapartida, as três pessoas cristãs são apenas pessoas *representadas, imaginadas, simuladas* — sem dúvida, pessoas *diferentes* das pessoas reais, mas porque são apenas imaginadas, são apenas esquemas de personalidades, mas ao mesmo tempo *devem e querem* ser pessoas reais. O critério essencial da realidade pessoal, o elemento *politeísta*, é excluído, negado como profano. Mas justamente por esta negação, a sua personalidade torna-se numa aparência da imaginação. Só na *verdade* do *plural* reside a *verdade* das *pessoas*. As três pessoas cristãs não são *tres dii*, três Deuses — pelo menos não devem sê-lo — mas *unus Deus*. As três pessoas não terminam, como seria de esperar, num plural, mas num singular; não são apenas *unum*, um — como os Deuses do politeísmo — mas um só, *unus*. A unidade não tem aqui apenas o significado de essência, mas ao mesmo tempo o de *existência*; a unidade é a forma existencial de Deus. Três são um: o plural é um singular. Deus é um ser pessoal composto de três pessoas.*

Aos olhos da razão, as três pessoas são somente fantasmas, visto que as condições ou determinações pelas quais a sua personalidade tem de se realizar são suprimidas pelo mandamento do *monoteísmo*. A unidade nega a personalidade; a autonomia das pessoas desaparece sob a autonomia da unidade; são *meras relações*. O filho não existe sem o pai, o pai não existe sem o filho, e o espírito santo, que perturba toda a simetria, não exprime senão a relação recíproca de ambos, uma relação que se transforma porém na mais

* A unidade não tem a acepção do *genus*, do *unum*, mas do *unus* (ver Agostinho e Pedro Lombardo, L. I, dist. 19, c. 7, 8, 9). «*Hi ergo tres, qui unum sunt propter ineffabilem conjunctionem deitatis, qua ineffabiliter copulantur, unus Deus est*» [Estes três, que são um só, devido à inefável união da divindade pela qual inefavelmente se unem, são um só Deus.] (Pedro Lombardo, *op. cit.*, c. 6).

manifesta contradição — que salta aos olhos mesmo de quem crê cegamente —, porque tem a determinação de ser uma mera relação, mas volta por sua vez a ser transformado numa pessoa autónoma. Mas as pessoas divinas só se distinguem umas das outras pelo modo como se relacionam reciprocamente. O essencial do pai como pessoa é o facto de ser pai, do filho o facto de ser filho. O que o pai é para além da sua paternidade, isso não diz respeito à sua personalidade; por isso é Deus e, enquanto Deus, idêntico ao filho enquanto Deus. Por isso se diz: Deus-pai, Deus-filho, Deus-espírito santo; Deus é igual, é o mesmo nestes três seres. «*Um é o pai, outro é o filho, outro o espírito santo, mas não são nada de diferente; o que o pai é é-o também o filho e o espírito santo*», quer dizer, são pessoas diferentes mas sem diferença de essência. Na relação de paternidade, a personalidade pura e simplesmente desaparece; o conceito de pessoa é aqui um conceito apenas relativo, o conceito de uma relação. Pelo facto de ser pai, o homem enquanto pai é imediatamente não autónomo, existe essencialmente na referência ao filho; *não é pai sem o filho*; pela paternidade, o homem rebaixa-se à condição de ser relativo, não autónomo, impessoal. É sobretudo necessário que não nos deixemos iludir por estas relações tal como elas existem na realidade, no [392] homem. O pai humano é para além da sua paternidade ainda um ser autónomo, pessoal; tem pelo menos um ser-para-si formal, uma existência exterior à do filho, não se limita a ser pai, com exclusão de todos os outros predicados de um ser pessoal real. A paternidade é uma relação que até o homem mau pode transformar numa relação inteiramente exterior, que não afecta a sua essência pessoal. Mas no pai-Deus não existe diferença entre o pai-Deus e o filho-Deus como Deus; só a paternidade abstracta constitui a sua personalidade, a sua diferença relativamente ao filho, cuja personalidade se funda em todo o caso apenas na filiação abstracta.

Ora, ao mesmo tempo estas relações, como se disse, não devem ser meras relações, dependências, mas pessoas, seres,

substâncias reais. Volta portanto a ser afirmada a verdade do plural, a verdade do politeísmo *, e a ser negada a verdade do monoteísmo. A exigência da realidade das pessoas é a exigência da irrealidade da unidade e, inversamente, a exigência da realidade da unidade é a exigência da irrealidade das [393] pessoas. Assim no santo mistério da trindade tudo se resolve em ilusões, fantasmas, contradições e sofismas.

* «Quia ergo pater Deus et filius Deus et spiritus s. Deus, *cur non dicuntur tres Dii?* Ecce proposuit hanc propositionem (Augustinus) attende quid respondeat ... Si autem dicerem: *tres Deos*, contradiceret scriptura dicens: Audi Israel: *Deus tuus unus est*. Ecce absolutio quaestionis: quare potius dicamus *tres personas quam tres Deos*, quia scil. *illud non contradicit scriptura*» [Visto que o Pai é Deus, o Filho é Deus e o Espírito Santo é Deus, por que razão não se diz que há três deuses? Agostinho apresentou esta proposição (fica atento àquilo que ele responde)... «Se eu, todavia, dissesse três deuses, contradiria a Escritura que afirma — ouvi, Israel: o teu Deus é um só —. Eis a exactidão da questão; por isso mencionamos de preferência três pessoas em vez de três deuses, porque isto não contradiz a Escritura»] (Pedro Lombardo, L. I, dist. 23, c. 3). Como o catolicismo se apoiava na Sagrada Escritura!

A CONTRADIÇÃO NOS SACRAMENTOS

Tal como a essência objectiva da religião, a essência de Deus, se resolve, por razões fáceis de compreender, em gritantes contradições, o mesmo sucede com a essência subjectiva.

Os momentos subjectivos essenciais da religião são, por um lado, a *fé* e o *amor* e, por outro lado, na medida em que ela se apresenta exteriormente num culto, os sacramentos do *baptismo* e da *ceia*. O sacramento da fé é o baptismo, o sacramento do amor a ceia. Em rigor, só existem dois sacramentos, bem como dois momentos subjectivos essenciais da religião: fé e amor, uma vez que a esperança é apenas a fé referida [394] ao futuro; é por isso um erro lógico convertê-la, tal como ao espírito santo, num ser particular.

Se abstrairmos de outras relações, a identidade dos sacramentos com a essência específica da religião, que já foi desenvolvida, resulta imediatamente do facto de na sua base se encontrarem coisas ou materiais *naturais* a que se atribui, no entanto, um significado e um efeito contraditório com a sua natureza. Assim, o sujeito ou matéria do baptismo é a água, a água vulgar e natural, tal como em geral a matéria da religião é a nossa própria essência natural. Mas tal como a religião nos priva e rouba a nossa própria essência, também a água do baptismo volta a ser ao mesmo tempo uma água totalmente diferente da água vulgar, porque não possui capacidade e significado físicos mas hiperfísicos: é o *lavacrum regenerationis*, purifica o homem da sujidade do pecado original, expulsa o Diabo inato, reconcilia com Deus. Portanto, só aparentemente é água natural propriamente dita mas, na

verdade, é água sobrenatural. Por outras palavras: a água do baptismo tem efeitos sobrenaturais — o que actua de modo sobrenatural é ele próprio de essência sobrenatural —, mas só na representação, na imaginação.

Todavia o material do baptismo deve ser ao mesmo tempo água natural. O baptismo não tem validade nem eficácia se não for realizado com água. A *qualidade natural* tem, portanto, valor e significado também *por si mesma*, uma vez que os efeitos sobrenaturais do baptismo só se ligam de modo sobrenatural à água, não a um outro material. Em virtude da sua onnipotência, Deus poderia ter associado aquele efeito a uma outra coisa qualquer. Mas não o fez; acomodou-se à qualidade natural, escolheu um material adequado, *semelhante* ao seu efeito. Por isso, o natural não foi completamente posto de parte, mas permanece sempre uma certa analogia, uma [395] *aparência* de naturalidade. O vinho representa o *sangue*, o pão a *carne*. * Até o milagre se rege por semelhanças: transforma a água em vinho ou sangue, uma espécie numa outra, mantendo-se o conceito genérico e indeterminado de líquido. É o mesmo que sucede aqui. A água é o líquido mais puro, mais claramente visível e, graças a esta sua qualidade natural, é a imagem da essência imaculada do espírito divino. Em suma, a água possui ao mesmo tempo significado *por si mesma*, como água; é santificada e erigida, graças à sua *qualidade natural*, em órgão ou veículo do espírito santo. Nesta medida, na base do baptismo encontra-se um belo e profundo sentido da Natureza. Mas este belo sentido é de novo perdido na medida em que a água tem um efeito transcendente — um efeito que ela só possui pela força sobrenatural do espírito santo, mas não por si mesma. A qualidade natural volta a ser indiferente. Quem faz da água vinho, pode ligar arbitrariamente os efeitos do baptismo a um material qualquer.

* «Sacramentum ejus rei *similitudinem* gerit, cujus *signum* est» [O sacramento gera uma semelhança com a coisa de que é símbolo.] (Pedro Lombardo, L. IV, dist. 1, c. 1).

O baptismo não pode por isso ser compreendido sem o conceito de milagre. O próprio baptismo é um milagre. A mesma força que produz os milagres e que por meio deles, como provas objectivas da divindade de Cristo, transformou os judeus e pagãos em cristãos, essa mesma força instituiu o baptismo e actua nele. O cristianismo começou com milagres, com milagres prossegue. Se se quiser negar a força milagrosa do baptismo, tem de se negar o milagre em geral. A milagrosa água do baptismo tem a sua fonte natural naquela água que foi transformada em vinho nas bodas de Caná.

[396] Mas a fé que é produzida pelo milagre não depende de mim, da minha espontaneidade, da liberdade da minha convicção e faculdade de julgar. Se eu não for absolutamente obstinado, tenho de acreditar num milagre que acontece à frente dos meus olhos. O milagre *obriga-me* a acreditar na divindade do milagreiro. * Sem dúvida que em certos casos o milagre pressupõe a fé, nomeadamente quando aparece como recompensa, mas fora disso não exige tanto uma fé verdadeira mas apenas um sentido crente, disposição, disponibilidade, abandono, por opposição ao sentido incrivelmente obstinado e malévolo dos fariseus. O milagre deve mostrar que o milagreiro é realmente aquele que diz ser. Só a fé que se apoia no milagre é fé comprovada, fundamentada, objectiva. A fé que pressupõe o milagre é apenas a fé num Messias, num Cristo *em geral*; mas só a fé de que *este* homem aqui é o Cristo, só esta fé — e isto é o principal — produz o milagre. De resto, nem sequer é necessário pressupor esta fé indeterminada. Houve muitíssimos homens que só se tornaram crentes por causa do milagre; portanto, o milagre foi a causa da sua fé. Se por isso os milagres não contradizem o cristianismo — e como poderiam contradizê-lo? — também o

* No que diz respeito ao milagreiro decerto que a fé (a confiança na ajuda de Deus) é a *causa efficiens* do milagre (por exemplo, Mateus 17, 20; História dos Apóstolos 6, 8). Mas no que respeita ao espectador do milagre — e é dele que se trata aqui — o milagre é a *causa efficiens* da fé.

efeito milagroso do baptismo não o contradiz. Pelo contrário, é necessário conceder ao milagre um significado *sobrenatural*, se se lhe quiser conceder um significado *cristão*. Paulo foi convertido graças a uma aparição miraculosa instantânea, quando ainda vivia cheio de ódio pelos cristãos. O cristianismo chegou até ele violentamente. Não é possível recorrer à objecção [397] segundo a qual num outro homem esta aparição não teria tido o mesmo êxito, de que este efeito teria de ser atribuído ao próprio Paulo. Pois se outros tivessem sido honrados com idêntica aparição, ter-se-iam certamente tornado cristãos como Paulo. Onnipotente é sem dúvida a graça divina. A incredulidade e irredutibilidade dos fariseus não é um contra-argumento, pois a graça fora-lhes justamente retirada. Em cumprimento de um decreto divino, o Messias teria necessariamente de ser traído, mal-tratado e crucificado. Teria que haver, portanto, indivíduos que o maltratassem, que o crucificassem; era, portanto, necessário que a fé divina tivesse previamente abandonado estes indivíduos. Claro que ela não lhes foi retirada sem mais nem menos, mas apenas para aumentar a sua culpa, e de modo algum com a vontade séria de os converter. Como teria sido possível resistir à vontade de Deus, pressupondo naturalmente que era de facto a sua vontade e não mera veleidade? O próprio Paulo atribui a sua conversão e transformação à obra, a seu ver inteiramente imerecida, da graça divina. Muito bem. *Não* resistir à graça divina, isto é, aceitá-la, permitir que ela actue em nós — é já em si algo de bom e, por consequência, um efeito da graça do espírito santo. Não há nada de mais erróneo do que querer conciliar o milagre com a liberdade de crença e de pensamento, a graça com a liberdade da vontade. A religião separa do homem a essência do homem. A actividade de Deus é a própria espontaneidade do homem alienada. Deus age em vez do homem; o homem comporta-se apenas passivamente, porque põe o seu si mesmo fora de si, em Deus.

[398] É uma inconsequência enorme aduzir-se a experiên-

cia segundo a qual os homens não são santificados nem transformados pelo baptismo — como o fazem os teólogos racionalistas-ortodoxos — como um argumento contra a crença num efeito milagroso do baptismo; * porque também os milagres, também a força objectiva da oração e, em geral, todas as verdades sobrenaturais da religião, contradizem a experiência. Quem invoca a experiência, renuncia à fé. Onde a experiência é uma instância, aí já desapareceram a fé e o sentido religioso. O descrente só nega a força objectiva da oração porque ela contradiz a experiência, e o ateu vai mais longe ainda, nega a própria existência de Deus, porque não a encontra na experiência. A experiência interior não constitui para ele uma objecção, porque o que experiências em ti mesmo de um outro ser só demonstra que há algo em ti independentemente da tua vontade e consciência pessoais, sem que saibas o que este algo misterioso é. Mas a fé é mais forte do que a experiência. Os casos que a contradizem não perturbam a fé na sua fé; ela é feliz em si mesma, só tem olhos *para ela*, está fechada a tudo o resto.

Sem dúvida que a religião, mesmo do ponto de vista do seu materialismo místico, exige sempre ao mesmo tempo o momento da subjectividade, o que acontece no caso dos sacramentos, [399] mas é justamente aqui que se revela a sua *contradição consigo mesma*. E esta contradição é especialmente evidente no sacramento da ceia; porque o baptismo é concedido até às crianças, embora se considere que o momento da subjectividade que é condição da sua eficácia já está nelas, embora delegado de modo admirável na fé dos outros, dos pais ou dos seus padrinhos. O objecto do sacramento da ceia é o próprio *corpo* de Cristo. Todavia a fé, a convicção do homem, é requerida para que se produza o efeito correspondente a esse

* Naturalmente que os teólogos mais antigos, crentes incondicionais, admitiam já que os efeitos do baptismo seriam muito limitados, pelo menos nesta vida. «Baptismus non aufert omnes poenalitates hujus vitae» [O baptismo não retira todos os pecados desta vida] (Mezger, *Theol. Schol.*, T. IV, p. 251). Veja-se também Pedro Lombardo, L. IV, dist. 4, c. 4; L. II, dist. 32, c. 1.

corpo. Se eu não possuo a convicção correspondente, este corpo não actua em mim de um modo diferente de uma vulgar massa de pão. Está aqui um *objecto*; é o próprio corpo de Deus; mas o efeito não é *objectivo, corpóreo*, é espiritual, isto é, *subjectivo*, apenas dependente de mim próprio. Voltamos a ter aqui, agora num exemplo evidente, o que encontrámos em geral na essência da religião. O objecto ou sujeito é na sintaxe religiosa sempre um sujeito ou predicado realmente humano ou natural, mas a determinação mais próxima, o *predicado essencial* deste predicado é negado. [400] O sujeito é sensível, mas o predicado *não* é sensível, isto é, *contradiz* este sujeito.

É o que acontece neste caso. Existe um corpo real, mas faltam-lhe os necessários *predicados da realidade*. Só distingo um corpo real de um corpo imaginado pelo facto de aquele produzir em mim efeitos corpóreos, efeitos não dependentes da minha vontade. Portanto, se o pão é o verdadeiro corpo de Deus, a sua ingestão deveria produzir em mim os mesmos efeitos imediata e involuntariamente sagrados; não precisaria de achar qualquer preparação especial, de acrescentar nenhuma disposição sagrada. Quando como uma maçã, a maçã traz-me por si mesma o sabor da maçã. Apenas preciso de um estômago não sobrecarregado para sentir a maçã como maçã. Os católicos só exigem ao corpo o jejum como condição para tomar a ceia. É suficiente. Com os meus lábios seguro o corpo, com os meus dentes mastigo-o, com o meu esófago levo-o até ao estômago; não o assimilo a mim espiritualmente, mas corporalmente. Porque [401] não hão-de ser corpóreos os seus efeitos? Porque há-de este corpo, que é de essência corpórea mas ao mesmo tempo de essência celestial e sobrenatural, produzir também em mim efeitos corpóreos e todavia ao mesmo tempo sagrados, sobrenaturais? Se só a minha convicção, a minha fé, fazem do corpo um corpo que me santifica, transubstanciam o pão seco numa substância animal pneumática, para que preciso ainda de um objecto exterior? Eu próprio produzo em mim o efeito do corpo, portanto, a sua

realidade; sou *afectado por mim próprio*. Onde está a força e a verdade objectiva? Quem recebe a ceia indignamente nada mais tem do que a fruição física do pão e do vinho. Quem nada traz, nada leva. A diferença específica deste pão relativamente ao pão vulgar só assenta na diferença entre a intenção de quem está à mesa do Senhor e a intenção de quem está noutra mesa qualquer. «Quem comeu e bebeu indignamente, comeu e bebeu para a sua própria condenação, porque não *distingue* o corpo do Senhor.» * Ora esta intenção só depende por sua vez do significado que eu dou a este pão. Se para mim não significa pão, mas o corpo do próprio Cristo, então também não tem o efeito do pão vulgar. É no *significado* que reside o *efeito*. Eu não como para me saciar e por isso consumo uma quantidade mínima. Até do ponto de vista da quantidade, que tem um papel essencial em todas as outras fruições materiais, se elimina exteriormente o significado de um pão vulgar.

[402] Mas este significado só existe na *fantasia*; do ponto de vista dos sentidos, o vinho continua vinho, o pão continua pão. Os escolásticos resolveram desta dificuldade com a distinção preciosa de substância e acidentes. Todos os acidentes que constituem a natureza do vinho e do pão ainda lá se encontram; só falta aquilo que estes acidentes constituem, ou seja, a substância, o sujeito que é transformado em carne e sangue. Mas todas as propriedades *em conjunto*, esta unidade, é a própria substância. O que são o vinho e o pão quando lhe retiro as propriedades que os fazem ser aquilo que são? Nada. Carne e sangue não têm, pois, existência *objectiva*; nesse caso teriam de ser objecto mesmo para os *sentidos descrentes*. Pelo contrário; os únicos testemunhos válidos de uma existência objectiva — o gosto, o olfacto, o tacto, a visão — falam em unísono apenas da realidade do pão e do vinho. Na triste realidade, vinho e pão são substâncias naturais, mas na imaginação substâncias divinas.

* Coríntios I. 11, 29.

A fé é o *poder da imaginação* que transforma o real em irreal, o irreal em real — a contradição directa com a *verdade dos sentidos, a verdade da razão*. A fé nega o que a razão objectiva afirma e afirma o que ela nega. * O segredo da ceia [403] é o segredo da fé ** — por isso, a fruição da ceia é o momento mais elevado, mais encantador e enebriante do ânimo crente. A negação da verdade objectiva e fria, da verdade da realidade, do mundo e da razão objectivos — uma negação que constitui a essência da fé — atinge o seu clímax na ceia, porque aqui a fé *nega* um *objecto imediatamente presente, evidente, indubitável*, ao afirmar que «ele não é o que o testemunho da razão e dos sentidos dizem que é», ou que «só aparentemente é pão, mas na verdade é carne.» A proposição dos escolásticos: «segundo os acidentes é pão, mas segundo a substância é carne», é apenas a expressão do pensamento, abstracta e explicativa, daquilo que a fé aceita e declara e, por isso, apenas significa que «segundo a ilusão dos sentidos ou a intuição vulgar é pão, mas na verdade é carne». Por isso, onde a imaginação da fé adquiriu um tal domínio

* «*Videtur enim species vini et panis, et substantia panis et vini non creditur. Creditur autem substantia corporis et sanguinis Christi et tamen species non cernitur*» [Vê-se a forma do vinho e do pão e não se acredita na substância do pão e do vinho. Acredita-se na substância do corpo e do sangue de Cristo, e contudo não se vê a sua figura.] (São Bernardo, ed. Basil, 1552, pp. 189-191).

** Mas numa relação muito diferente, que não foi desenvolvida mas que deve ser aqui mencionada em forma de nota. Na religião, na fé, o homem é objecto para si como *objecto*, isto é, como *fim* de Deus. O homem visa-se a si mesmo como objecto em e através de Deus. Deus é o meio da existência e da felicidade humanas. Esta verdade religiosa, posta como objecto do culto, como objecto sensível, é a ceia. Na ceia, o homem come, consome Deus — o criador do céu e da terra — como um alimento corpóreo, ao «comer e beber oralmente», define Deus como um simples meio do homem. Aqui o homem é posto como o *Deus* de Deus — a ceia é por isso a suprema autofruição da subjectividade humana. Até o protestante converte, não segundo a palavra, mas de verdade, Deus numa coisa exterior, ao submetê-lo a si como um objecto de uma fruição sensível.

sobre os sentidos e a razão [404] que nega a mais evidente verdade dos sentidos, também não é de admirar que os crentes se possam exaltar a ponto de verem correr realmente sangue em vez de vinho. O catolicismo apresentou exemplos deste tipo. Pouco mais é preciso para se perceberem fora de si o que na fé, na imaginação, se aceita como real.

Enquanto a fé no mistério da *cena domini* dominava a Humanidade como a verdade mais sagrada e mais elevada, o princípio dominante da Humanidade, era a imaginação. Todos os critérios da realidade e da irrealidade, da razão e da desrazão tinham desaparecido — tudo o que se podia imaginar era considerado como possibilidade real. A religião santificava cada contradição com a razão, com a natureza das coisas. Não troceis das estúpidas questões dos escolásticos! Eram consequências necessárias da fé. O que é apenas coisa do ânimo devia ser coisa da razão, o que contradiz o entendimento não o devia contradizer. Era esta a contradição fundamental da escolástica da qual derivaram todas as outras contradições. Mas não são ainda hoje as coisas da fé tidas por coisas reais?

Não é de especial importância se acredito na doutrina protestante ou na doutrina católica da ceia. A única diferença é que, no protestantismo, carne e sangue só se unem de um modo inteiramente miraculoso ao [405] pão e ao vinho, na língua, no acto de comungar, enquanto que, no catolicismo, pão e vinho já se transformaram realmente em carne e sangue antes da comunhão, pelo poder do sacerdote, que todavia apenas age em *nome do todo-poderoso*. * O protestante apenas

* «*Creator vini est qui vinum provehit in sanguinem Christi*» [O criador do vinho é aquele que eleva o vinho a sangue de cristo.] (Bernardo). «*Non suis sermonibus sacerdos, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi conficit hoc sacramentum. Quis sermo Christi? Nempe is quo facta sunt omnia*» [O sacerdote não se serve das suas palavras, mas das palavras de Cristo. De facto, a palavra de Cristo consoma este sacramento. Que palavra de Cristo? Sem dúvida, aquela com que todas as coisas foram criadas] (Ambrósio, *De sacramentis*. L. IV, c. 4).

evita com prudência uma explicação precisa; não se expõe a *um ponto fraco* como a piedosa simplicidade acrítica do catolicismo, cujo Deus, como um objecto exterior, pode ser devorado até por um rato; ele aloja o seu Deus junto a si, aí onde ele já não pode ser arrancado e protege-o assim tanto do poder do acaso como da troça; mas apesar disso, tal como o católico, não deixa de consumir no pão e no vinho carne e sangue reais. Que pequena era no início a diferença de protestantes e católicos na doutrina da ceia! Em Anspach surgiu uma disputa sobre a questão de saber se o corpo de Cristo chegaria ao estômago, se seria digerido como os outros alimentos e, portanto, [406] se voltaria a ser expelido pelo caminho natural.

Mas embora a imaginação da fé converta a existência objectiva numa mera aparência, e a existência do ânimo, imaginária, em verdade e realidade, todavia em si mesma, ou segundo a verdade, só a matéria natural é realmente objectiva. Mesmo o corpo divino no cálice do sacerdote católico só é em si corpo divino *na fé*; esta coisa exterior na qual ele transforma a essência divina é apenas uma *coisa da fé*; porque o corpo não pode ser visto, tocado, saboreado como corpo. Por outras palavras: o pão só é carne pelo significado. Sem dúvida que este significado tem para a fé o sentido do ser real — tal como em geral no êxtase fervoroso o significante se converte no próprio significado —, não deve significar carne, mas ser carne. Mas este ser já não é carnal; é apenas ser crido, representado, imaginado, isto é, ele próprio só possui o valor e a qualidade de um significado. Uma coisa que tem para mim um significado especial é, na minha representação, uma coisa diferente do que é na realidade. O significante não é ele mesmo o que com ele é significado. O que ele é, pertence aos sentidos, o que ele significa, apenas à minha convicção, representação, fantasia, só existe para mim, não para o outro, não existe objectivamente. O mesmo se passa aqui. Ora, quando Zwingli afirmou que a ceia só tem significado

subjectivo, afirmou o mesmo que os outros; [407] limitou-se a destruir a *ilusão da imaginação religiosa*; pois o «é», na ceia, é ele próprio apenas uma imaginação, mas com a imaginação de que não é imaginação. Zwingli apenas enunciou de modo simples, nu, prosaico, racionalista e, por isso, afrontoso, o que os outros afirmavam *indirectamente*, de modo *místico*, ao confessarem * que o efeito da ceia só depende da disposição digna, ou seja, que o pão e o vinho são a carne e o sangue do Senhor, são o próprio Senhor, apenas para *aqueles* que lhes atribuem o significado sobrenatural do corpo divino, pois é só disso que depende a disposição digna, a emoção religiosa.

Mas se a ceia não *tem* qualquer *efeito* e por consequência nada *é* sem a disposição, sem a fé — pois só o que produz efeitos é —, é apenas nelas que assenta a sua realidade; tudo o que acontece se produz no ânimo. Mas se a representação de que eu recebo aqui o corpo real do Salvador também actua sobre o ânimo religioso, então esta representação provém por sua vez do ânimo; ela só produz disposições piedosas, se for e porque é [408] já ela própria uma representação *piedosa*. Também aqui o sujeito religioso é, graças à representação de um objecto imaginado, *afectado por si mesmo como se o fosse por um outro ser*. Eu poderia perfeitamente, sem a mediação do vinho e do pão, sem qualquer cerimónia eclesiástica, realizar em mim mesmo, na imaginação, o acto da ceia. Existem inúmeras poesias piedosas cujo único tema é o sangue de Cristo. Nelas se encontra, por isso, uma autêntica celebração poética da ceia. Na representação viva do Salvador que sofre e sangra, o ânimo identifica-se com ele; a alma piedosa bebe no entusiasmo poético o sangue puro, não misturado a nenhuma *matéria sensível e contraditória*; entre a

* E mesmo os católicos. «Hujus sacramenti *effectus*, quem in anima operatur *digne sumentis*, est adunatio hominis ad Christum» [O efeito deste sacramento, desde que seja convenientemente consumido na alma, é a união do homem com Cristo] (Concilium Florentinum de Sancta Eucharistia).

representação do sangue e o próprio sangue não existe nenhum objecto perturbador.

Mas embora a ceia, e o sacramento em geral, nada seja sem a convicção, sem a fé, a religião apresenta todavia o sacramento como algo que é ao mesmo tempo *real*, exterior, distinto da essência humana, de tal modo que na *consciência* religiosa a coisa *verdadeira* — a fé, a convicção — converte-se em *acessório*, numa *condição*, enquanto que a coisa suposta, *imaginária* se converte na *coisa principal*. E as consequências e efeitos necessários, imanescentes, deste materialismo religioso, desta subordinação do humano ao presumível divino, do subjectivo ao presumível objectivo, da verdade à imaginação, da moralidade à religião — essas consequências necessárias são a *superstição* e a *imoralidade*; superstição, porque se liga a uma coisa um efeito que não pertence à [409] natureza dela, porque uma coisa não deve ser o que na verdade é, porque uma mera imaginação é tomada por realidade objectiva; imoralidade, porque no ânimo a santidade da acção se separa necessariamente da moralidade, e a fruição do sacramento, mesmo que independente da convicção, torna-se um acto sagrado e santificador. Assim se apresenta *este* assunto, pelo menos na prática, que nada sabe da sofística da teologia. Aquilo que em geral coloca a religião em contradição com a razão, coloca também sempre a religião em contradição com o sentido moral. Só com o sentido da verdade é também dado o sentido para o bem. Maldade da inteligência é sempre também maldade do coração. Quem engana e mente ao seu coração, não tem de facto um coração autêntico e honrado. A sofística condena o homem na sua totalidade. Mas a doutrina da ceia é sofística. Com a verdade da convicção proclama-se a inverdade da presença corporal de Deus e, inversamente, com a verdade da existência objectiva a inverdade da disposição.

A CONTRADIÇÃO DA FÉ E DO AMOR

Os sacramentos tornam sensível a *contradição de idealismo e materialismo*, de *subjectivismo e objectivismo*, que constitui a essência mais intrínseca da religião. Mas os sacramentos nada são sem fé e sem amor. A contradição nos sacramentos reconduz-nos, portanto, à *contradição da fé e do amor*.

[410] A religião é a atitude do homem para com a sua própria essência, como uma essência *diferente*, mas ao mesmo tempo *filantrópica*, ou seja, essencialmente humana. A religião separa do homem a essência do homem, para voltar a identificá-la de novo com ele. A essência *secreta* da religião é a *identidade* da essência divina e da essência humana — mas a forma da religião, ou a sua essência manifesta e *consciente*, é a *diferença*. Deus é a essência humana, mas é *sabido como uma essência diferente*. O amor é o que revela o fundamento, a essência oculta da religião, mas a fé o que constitui a sua forma consciente. O amor identifica o homem com Deus, Deus com o homem e, por isso, o homem com o homem; a fé separa Deus do homem e, por isso, o homem do homem; Deus não é senão o místico conceito genérico da Humanidade, por isso a separação entre Deus e o homem é a separação entre o homem e o homem, a dissolução do vínculo comunitário. Pela fé, a religião entra em contradição com a eticidade, com a razão, com o sentido simples e humano da verdade; mas, pelo amor, ela volta a opor-se a esta contradição. A fé isola Deus, faz dele um ser *particular diferente*, o amor universaliza, faz de Deus

um ser *comum*, cujo amor coincide com o amor pelo homem. A fé cinde o homem no *interior, consigo mesmo*, e, por consequência, também no exterior; mas é o amor que sara as feridas que a fé provoca no coração do homem. A fé transforma a fé no seu Deus numa *lei*; o amor é *liberdade*, e nem sequer condena o ateu, porque ele próprio é ateu, pois nega [411], embora nem sempre teoricamente, mas pelo menos na prática, a existência de um Deus particular oposto ao homem. O amor tem Deus *em si*, a fé *fora de si*; ela torna Deus estranho ao homem, faz dele um *objecto exterior*.

Nessa exterioridade que lhe é essencialmente inata, a fé acaba por ser facto exterior, fé histórica. Reside, pois, na essência da própria fé o facto de ela poder vir a ser um *credo* totalmente *exterior*, de se poderem ligar à simples fé, enquanto tal, efeitos supersticiosos e mágicos. * Também os demónios *acreditam* que Deus existe, sem deixarem de ser demónios. Por isso se estabeleceu uma distinção entre acreditar num Deus e crer-em-Deus. Mas neste crer-em-Deus já se inclui a força de assimilação do amor, que de modo algum se encontra no conceito da fé propriamente dita, na medida em que esta se refere a coisas exteriores. As únicas diferenças ou juízos imanentes à fé e que provêm dela mesma são as diferenças entre fé *justa e autêntica* e fé *injusta e falsa*, ou em geral, entre *fé e descrença*. A fé separa: isto é verdadeiro, aquilo é falso. E reivindica a verdade apenas para si mesma. A fé tem como seu conteúdo uma verdade *determinada, particular*, que por isso está necessariamente ligada à *negação*. A fé é por natureza *exclusiva*. Só é verdade, só é Deus, *aquilo* que faz parte do [412] monopólio do filho de Deus; tudo o resto é nada, erro, delírio. Só Jeová é o verdadeiro Deus; todos os outros Deuses são *ídolos nulos*.

O sentido da fé possui *para si* algo de *particular*, apoia-se numa revelação *particular* de Deus; não chegou a esta sua

* Por isso, o simples nome de *Cristo* já tem poderes milagrosos.

posse por um caminho vulgar, *pelo* caminho que está aberto a todos os homens sem diferença. O que está aberto a todos é algo de comum, mas que precisamente por isso não constitui um *objecto* particular *da fé*. Que Deus seja o criador, todos os homens poderiam sabê-lo, mesmo a partir da Natureza, mas o que este Deus é por ele mesmo, em pessoa, é um assunto particular da fé, o conteúdo de uma fé particular. E precisamente porque ela só se revela de um modo particular, também o objecto desta fé é ele próprio um *ser particular*. Sem dúvida que o Deus dos cristãos é também o Deus dos pagãos, mas existe uma enorme diferença, justamente uma diferença semelhante à que existe entre mim enquanto sou objecto para um amigo e enquanto sou objecto para um estranho que só me conhece de vista. O modo como Deus é objecto dos cristãos é totalmente diferente do modo como o é dos pagãos. Os cristãos conhecem Deus pessoalmente, face a face. Os pagãos apenas sabem — e trata-se já de uma concessão excessiva — «*que*» Deus existe, mas não «*quem*» Deus é, razão pela qual caíram na idolatria. A identidade dos pagãos e dos cristãos perante Deus é por isso uma identidade inteiramente vaga; o que os pagãos têm em comum com os cristãos e vice-versa — se quisermos ser tão liberais a ponto de estabelecermos algo de comum — não é o *especificamente cristão*, não é o que constitui a fé. Os cristãos são *cristãos* justamente pelo que os distingue dos pagãos. São cristãos devido a um particular conhecimento [413] de Deus; o seu *sinal distintivo* é portanto Deus. A particularidade é o sal que dá gosto ao ser vulgar. Um ser só é pelo que é *particularmente*. Só quem me conhece *in specie* me conhece. O Deus *especial*, portanto, o Deus como é particularmente objecto dos cristãos, o Deus *pessoal*, só ele é Deus. E este Deus é desconhecido dos pagãos, dos descrentes em geral, não existe para eles. Deve decerto existir também para os pagãos, mas *mediatamente*, só pelo facto de deixarem de ser pagãos, de se tornarem cristãos. A fé *particulariza* e limita o homem; retira-lhe a *liberdade* e a *capacidade* de valorizar devidamente o

outro, o diferente dele. A fé está presa em si mesma. O dogmático em filosofia, e em geral o dogmático em ciência, também está sem dúvida limitado pelo carácter determinado do seu sistema. Mas esta limitação teórica, por menos livre, por mais curta de vistas e estreita que seja, possui no entanto ainda um carácter mais livre, porque o domínio da teoria é em si e para si livre, porque se distingue apenas pela coisa, pelo fundamento, pela razão. Mas, por essência, a fé converte as suas questões numa *questão da consciência* e do *interesse*, do *instinto de felicidade*, visto que o seu objecto é ele mesmo um ser particular, pessoal, que solicita o reconhecimento e faz depender a bem-aventurança desse reconhecimento.

A fé dá ao homem um particular sentimento de honra e de auto-estima. O crente sente-se distinguido de outros homens, elevado acima dos homens naturais; sabe-se como uma pessoa de distinção, na posse de certos direitos. Os crentes são aristocratas, os descrentes plebeus. Deus é a personificação desta diferença e superioridade do crente relativamente [414] ao descrente. * Mas porque a fé representa a essência própria como uma outra essência, o crente não coloca a sua honra imediatamente nele, mas nessa outra pessoa. A consciência da sua superioridade é a consciência dessa pessoa, ele possui o sentimento de si mesmo nessa outra personalidade. ** Tal como o servidor sente como sua a dignidade do seu senhor, e até se julga superior a um homem livre e autónomo de estatuto inferior ao do seu senhor, assim acontece com o crente. ***

* Celso censurou aos cristãos o facto de eles se gabarem: «*Est Deus et post illum nos*» [Deus existe e depois dele nós] (Orígenes, *Adv. Cels.*, ed. Hoeschelius, Aug. Vind., 1605, p. 182).

** «*Puer natus est nobis non judaeis; nobis non manichaeis; nobis non marcionitis. Propheta dixit: Nobis h.e. credentibus, non incredulis*» [Uma criança nasceu de nós e não dos judeus, de nós e não dos maniqueus, de nós e não dos marcionistas. O profeta disse: «de nós, isto é, dos crentes, não dos incrédulos»] (Ambrósio, *De fide ad Gratianum*, L. III, c. 4).

*** Um ex-ajudante do general russo Münnich afirmava: «Quando era seu ajudante, sentia-me mais importante do que agora que sou eu a comandar.»

Prescinde de todo o seu mérito para abandonar simplesmente ao seu senhor a honra desse mérito, mas unicamente porque este mérito lhe é favorável, porque satisfaz o *seu próprio sentimento de honra* na honra do Senhor. A fé é orgulhosa, mas distingue-se do orgulho natural pelo facto de deslocar para *outra pessoa* que a **privilegia** o sentimento da sua superioridade, da sua soberba, mas para uma outra pessoa que é o seu próprio si-mesmo oculto, o seu instinto de felicidade personificado e satisfeito, pois esta personalidade não tem outras determinações [415] senão as de ser o benfeitor, o redentor, o salvador, portanto, determinações nas quais o crente se refere apenas *a si*, à *sua própria salvação eterna*. Por outras palavras, estamos perante o princípio característico da religião, o de transformar o activo natural num passivo. O pagão eleva-se, o cristão sente-se elevado. O cristão transforma em coisa do sentimento, da receptividade o que para o pagão é uma coisa da espontaneidade. A humildade do crente é um orgulho invertido — um orgulho que todavia não *parece* ter os sinais exteriores do orgulho. Sente-se distinguido, só que esta distinção não é resultado da sua actividade, mas uma coisa da graça; foi distinguido, mas nada fez para isso. Não se transforma em fim da sua própria actividade, mas em fim, em objecto de Deus.

A fé é, por essência, *fé determinada*. Só o Deus *assim determinado* é o *verdadeiro Deus*. Este Jesus é Cristo, o verdadeiro, o único profeta, o filho unigénito de Deus. E *tens* de crer neste Deus determinado, se não quiseses desbaratar a tua felicidade. A fé é *imperativa*. Por isso é necessário, pertence à *essência da fé* ser fixada como *dogma*. O dogma só exprime o que a fé já tinha originariamente na língua ou então na *mente*. Mas que assim que um dogma seja fixado se lhe associem questões mais específicas que têm por sua vez [416] de ser decididas de forma dogmática, e que surja uma enfadonha pluralidade de dogmas, é certamente uma fatalidade, mas que não suprime a necessidade de a fé se fixar

em dogmas para que cada um *saiba com precisão o que deve crer e como pode conquistar a sua bem-aventurança.*

O que ainda hoje em dia, mesmo do ponto de vista do cristianismo crente, se rejeita e se lamenta como aberração ou mal-entendido, ou chega a ser motivo de riso, é uma consequência da essência intrínseca da fé. A fé é, *por natureza, não livre, fechada*, porque na fé está em causa, tal como a *felicidade própria*, também a *honra* do próprio Deus. Mal tal como ficamos receosos quando prestamos homenagem a alguém que está acima de nós, o mesmo sucede na fé. O apóstolo Paulo só se ocupava com a fama, a *honra*, o *mérito* de Cristo. A *precisão dogmática, exclusiva, escrupulosa* está implícita na essência da fé. Claro que a fé é liberal quanto a alimentos e outras coisas indiferentes à fé, mas de modo algum quanto a *objectos de fé*. Quem não é *por* Cristo é *contra* Cristo, o que *não* é cristão é *anticristão*. Mas *o que* é ser cristão? É preciso determiná-lo com toda a precisão, não pode ser deixado à escolha. Se o conteúdo da fé for deixado a livros que têm a sua origem em autores *diferentes*, se for deixado de forma contingente a expressões ocasionais que se contradizem, então a limitação e determinação dogmática é mesmo uma *necessidade exterior*. O cristianismo deve a sua subsistência unicamente à dogmática eclesiástica.

O que se esconde atrás da Bíblia é somente a *falta de carácter* e a *fé incrédula* dos tempos modernos que opõe as expressões bíblicas às determinações dogmáticas, para se libertar, pelo *arbitrio da exegese*, das barreiras da dogmática. Mas a [417] fé já desapareceu, tornou-se indiferente, quando as *determinações da fé* são sentidas como *barreiras*. É unicamente a *indiferença religiosa* sob a *aparência de religiosidade* que converte a Bíblia, que na sua natureza e origem é indeterminada, em critério da fé, e que sob o pretexto de que crer apenas no que é *essencial* é não crer em nada que mereça o nome de fé, põe, por exemplo, em lugar do filho de Deus, determinado e característico da Igreja, o negativo vago e

oco de um homem sem pecado, de um homem que, como mais nenhum, poderia atribuir a si o nome de filho de Deus. Mas, na verdade, o que se esconde por detrás da Bíblia é apenas o indiferentismo religioso; o que é evidente pelo facto de se considerar ou chegar mesmo a negar como *não sendo vinculativo* o que, estando na Bíblia, contradiz o actual ponto de vista da cultura, ou até a considerar como não cristãs acções que até são *cristãs* e que decorrem *necessariamente* da fé, como é o caso da separação entre crentes e descrentes.

Foi com *inteira razão* que a Igreja condenou *outras* crenças ou os *descrentes* em geral *, visto que uma tal *condenação* se encontra na *essência* da fé. A fé começa por aparecer apenas como separação inofensiva de crentes e descrentes, mas esta separação é uma *divisão* altamente *crítica*. O crente tem Deus *a seu favor*, o descrente *contra* — Deus não está contra ele como crente *potencial*, mas como [418] descrente de facto —, é aqui que se funda a exigência de abandonar a situação de descrença. Quem tem *Deus contra si* é *nulo, repudiado, condenado*. Pois quem tem Deus contra si, também está contra Deus. *Crer* é sinónimo de *ser bom, não-crer* de *ser mau*. A fé limitada e presa atribui tudo à intenção. Para ela, o descrente é descrente por *obstinação*, por *maldade* **, é um inimigo de Cristo. É por isso que a fé só assimila os crentes, mas repudia os descrentes. É boa para com os crentes, mas má para com os descrentes. *Na fé existe um princípio mau*.

Só o egoísmo, a vaidade, a auto-suficiência dos cristãos, os faz ver o argueiro nas outras religiões mas não as trancas na sua própria fé. Só a espécie da diferença religiosa é nos cristãos diferente da dos outros povos. Só as diferenças de clima ou os diferentes temperamentos dos povos fundam a diferença. Um povo de índole guerreira ou em geral de

* Para a fé que ainda possui *fogo no corpo, carácter*, quem tem uma fé diferente é igual ao descrente, ao ateu.

** Já no Novo Testamento o conceito de *desobediência* está associado ao de *incredulidade*.

sensibilidade fogosa demonstrará naturalmente a sua diferença religiosa também por actos sensíveis, pelo poder das armas. Mas a natureza da fé enquanto tal é em toda a parte a mesma. *Por essência, a fé julga e condena.* Toda a bênção, todo o bem, reclama-o para si, para o seu Deus, como o amante para a amada, e toda a maldição, tudo o que é mal feito e mau, atribui-o ao descrente. Bendito, agradável a Deus, participante da beatitude eterna, é o crente; amaldiçoado, repudiado por Deus e repudiado pelos homens o descrente; pois *o que Deus rejeita, o homem não deve aceitar*, não deve poupar; eis o que seria uma crítica do juízo divino. Os turcos exterminam os infieis a ferro e fogo, os cristãos com [419] as *chamas do inferno*. Mas as chamas do além também caem sobre este mundo para iluminar a noite do mundo descrente. Tal como o crente já antecipa neste mundo as alegrias do céu, também já neste mundo as chamas da fomalha do inferno têm de arder em labaredas como antegoço, pelo menos nos *momentos de maior entusiasmo religioso*. O cristianismo não preconiza certamente as perseguições de hereges, menos ainda a conversão pelas armas. Mas na medida em que a fé condena, produzem-se necessariamente disposições *hostis*, *aquelas* disposições das quais surge a perseguição dos hereges. *Amar o homem que não crê em Cristo é um pecado contra Cristo*, significa *amar o inimigo de Cristo*. * O homem não deve amar quem não ama Deus, quem não ama Cristo; o seu amor seria uma contradição com a vontade divina, portanto, um pecado. Deus ama decerto todos os homens, mas apenas *se* forem e *porque* são cristãos, ou pelo menos porque podem e querem ser cristãos. *Ser cristão* significa *ser amado por Deus*, não cristão ser odiado por Deus, ser objecto da *ira* divina. *O cristão só deve portanto* [420] *amar o cristão*, amar o outro como *potencial* cristão;

* «Si quis spiritum Dei habet, illius versiculi recordetur: *Nonne qui oderunt te, Domine, oderam?*» [Se alguém tem o espírito de Deus, recorde-se daquele versículo: «Ó Senhor, odeio os que te odeiam?»] (Salmo 139, 21). (Bernardo, *Epist.* 193 ad magistrum Yvonem Cardinalem).

deve apenas amar o que a fé santifica e abençoa. A fé é o baptismo do amor. O amor pelo homem como homem é apenas o amor natural. O amor cristão é o amor sobrenatural, transfigurado, santificado, mas o amor cristão só ama o que é cristão. A proposição «Amai os vossos inimigos» apenas se refere a inimizades privadas entre cristãos, não aos inimigos públicos, aos inimigos de Deus, aos inimigos da fé, aos descrentes. Quem ama o homem, nega Cristo, não crê em Cristo, nega o seu Senhor e Deus: a fé suprime os vínculos naturais da Humanidade; põe no lugar da unidade universal e natural uma unidade particular.

E não se objecte que na Bíblia se afirma «Não julgueis para não serdes julgados», que a fé abandona a Deus tanto o julgamento como o veredicto de condenação. Estas e outras máximas análogas só são válidas no *direito privado cristão*, mas *não no direito público cristão*, pertencem à *moral*, não à *dogmática*. É já indiferença na fé querer transpor tais máximas morais para o domínio da dogmática. A fé não concede perdão. Desapareceria mesmo se julgasse o seu opositor com brandura. A *distinção* entre o *descrente* e o *homem* é um *fruto da humanidade moderna*. Para a fé, o *homem desaparece na fé*; a diferença essencial entre o homem e o animal assenta para ela apenas na fé religiosa. Só a fé compreende em si todas as virtudes que tornam o homem agradável a Deus. Mas Deus é a medida, a sua satisfação a norma suprema. O crente é portanto o único homem legítimo, normal, o homem como deve ser, o homem que reconhece Deus. Onde se estabelece a *distinção entre homem e fé*, aí o *homem* [421] *já se separou da fé*, aí o homem já vale *por si mesmo*, independentemente da fé. A fé só é portanto *verdadeira e sincera* aí onde a *diferença da fé* actua com toda a força. Se a diferença da fé é atenuada, também a própria fé se torna naturalmente indiferente, incaracterística. A fé só é liberal quanto a coisas *em si* indiferentes. O liberalismo do apóstolo Paulo pressupõe a aceitação do artigo fundamental da fé. Onde tudo depende do

artigo fundamental da fé, nasce a diferença entre essencial e inessencial. No domínio do inessencial não há lei, aí sois livres! Mas, naturalmente, só *na* condição de não tocardes no direito da fé, é que a fé vos concederá direitos e liberdades.

Seria por isso inteiramente falso socorrer-se do argumento de que a fé abandona o julgamento a Deus. Só lhe deixa o julgamento moral, e apenas o julgamento acerca da fé sincera ou fingida dos cristãos. A fé sabe quem vai estar à esquerda ou à direita de Deus. Só não sabe que *pessoas* serão; mas que só os crentes em geral serão herdeiros do reino eterno, isso está fora de dúvida. Mas para além disso, o Deus *que distingue* entre os [422] *crentes* e os *descrentes*, o Deus que condena e recompensa não é *senão a própria fé*. *O que Deus condena, condena-o a fé*, e vice-versa. A fé é o fogo que consome sem contemplações o seu *contrário*. * *Este fogo da fé*, intuído como *essência objectiva*, é a *ira* de Deus, ou o que é o mesmo, o *inferno*, pois o inferno tem manifestamente o seu fundamento na ira de Deus. Mas a fé tem este inferno *em si mesma*, na sua sentença condenatória. As chamas do inferno são apenas as faíscas do olhar exterminador e irado que a fé lança sobre o descrente.

A fé é portanto *essencialmente partidária*. Quem não é *por* Cristo é *contra* Cristo. *Por mim* ou *contra mim*. A fé só conhece *inimigos* ou *amigos*, não conhece a imparcialidade; só toma partido por ela própria. A fé é por essência *intolerante* — *por essência*, porque à fé está sempre necessariamente associada a *ilusão* de que a *sua coisa* é *coisa de Deus*, a *sua honra* a *honra de Deus*. O Deus da fé não é em si *senão a essência objectiva da fé*, a fé que se toma como *objecto*. Também no *ânimo* e na *consciência religiosa* se identifica a coisa da fé com a coisa de Deus. O próprio Deus está implicado; o *interesse* [423] *do crente* é o *interesse mais íntimo de Deus*. «Quem vos toca», afirma o profeta Zacarias,

* O apóstolo Paulo amaldiçoava o «mágico Elimas» porque ele, por cegueira, resistia à fé (Hist. dos Apóstolos 13, 8-11).

«toca a *pupila dos seus* (do Senhor) *olhos*.» * O que fere a fé fere Deus, o que nega a fé, nega o próprio Deus.

A fé não conhece outra diferença senão a que existe entre *culto de Deus* e *idolatria*. Só a fé honra Deus; a descrença tira a Deus o que lhe pertence. A descrença é uma injúria contra Deus, um crime de lesa majestade. Os pagãos rezam a demónios; os seus Deuses são *Diabos*. «Digo que os pagãos sacrificam aquilo que sacrificam, aos *demónios* e não a Deus. Por isso quero que não tenhais qualquer comunidade com o Diabo.»** Mas o Diabo é a negação de Deus, odeia Deus, quer que Deus não exista. Por isso a fé é cega também face ao que existe de bom e verdadeiro no fundo da idolatria; em tudo o que não presta homenagem a Deus, isto é, a *ela mesma*, vê idolatria, e na idolatria apenas *obra do Diabo*. A fé tem por isso, também na *intenção*, de *ser negativa* face a esta *negação de Deus*; é por essência *intolerante* face [424] ao seu contrário, e em geral face ao que não concorda com ela. A sua tolerância seria intolerância face a Deus, que tem o direito à autoridade incondicionada e exclusiva. Nada deve subsistir nem existir que não reconheça Deus nem a fé. «Que em nome de Jesus dobrem os seus joelhos todos aqueles que estão no céu e sobre a terra e debaixo do Sol, e todas as línguas confessem que Jesus Cristo é o Senhor para honra de Deus Pai»*** Por isso a fé postula um além, um mundo onde a *fé já não tem oposição* ou pelo menos esta oposição só existe ainda para glorificar o

* «Tenerrimam partem humani corporis nominavit, ut apertissime intelligeremus, eum (Deum) tam *parva Sanctorum suorum contumelia laedi*, quam parvi verberis tactu humani visus acies laeditur» [Mencionou a parte mais delicada do corpo humano, para que compreendêssemos muito claramente que Deus se ofende tanto com uma pequena ofensa dos seus santos, como a vista do homem se fere com o toque de uma pequena pancada] (Salviano, 1.8, *De gubernatione Dei*).

** Coríntios I. 10, 20.

*** Filipenses 2, 10.11. «In morte pagani Christianus gloriatur, quia *Christus glorificatur*» [O cristão vangloria-se com a morte do pagão, porque assim se glorifica Cristo] (São Bernardo, *De laude novae militiae ad Milites Templi*).

egoísmo da fé triunfante. O *inferno* adoça as alegrias do *crente bem-aventurado*. «Serão chamados, os eleitos, para contemplarem as penas dos descrentes e nesta visão não serão tomados pela dor; pelo contrário, ao verem os indescritíveis sofrimentos dos ímpios, agradecerão a Deus embriagados de alegria pela sua salvação.» *

[425] *A fé é o contrário do amor*. O amor reconhece a virtude até no pecado, a verdade até no erro. Só desde aquele tempo em que no lugar do poder da fé se colocou o poder da unidade natural e verdadeira da Humanidade, o poder da razão e da Humanidade, é que se vê verdade também no politeísmo, na idolatria em geral, ou pelo menos se procura explicar com razões positivas o que na fé fechada em si mesma se deduz do Diabo. Por isso o *amor só se identifica com a razão*, mas não com a fé. Pois tal como a razão, o amor é de natureza livre e universal, mas a fé de natureza estreita e limitada. Só onde há amor domina amor universal. A própria razão não é senão o amor *universal*. Foi a fé, não o amor, nem a razão, quem inventou o inferno. Para o amor, o inferno é uma coisa abominável, para a razão um absurdo. Seria mesquinho querer ver no inferno apenas um desvario da fé, uma falsa fé. O inferno também está na Bíblia. A fé é em geral igual em toda a parte, pelo menos a fé positivamente-religiosa, a fé naquele sentido em que é aqui tomado e tem de ser tomado se não quisermos misturar o elemento da razão, a cultura, com a fé — uma mistura na qual o carácter da fé se tornaria decerto irreconhecível.

* Pedro Lombardo, L. IV, dist. 50, c. 4. Esta frase não é de modo algum uma sentença do próprio Pedro Lombardo. Pedro Lombardo é demasiado modesto, tímido e dependente das autoridades do cristianismo para que uma tal afirmação lhe seja adequada. Não! Esta frase é uma sentença geral, uma expressão característica do amor *cristão*, do amor *crente*. A doutrina de alguns Padres da Igreja, como por exemplo de Orígenes, de Gregório de Nissa, de que as penas dos condenados haveriam de terminar um dia, não provém da doutrina *cristã* ou *eclesiástica*, mas do platonismo. Por isso, a doutrina de que as penas do inferno haveriam de acabar foi expressamente rejeitada, não apenas pela Igreja católica, mas também pela protestante (Confissão de Augsburgo, Art. 17).

[426] Ora se a fé não contradiz o cristianismo, também não o contradizem as intenções que provêm da fé, nem as acções que provêm destas intenções. A fé condena: todas as acções, todas as intenções que contradizem o amor, a Humanidade, estão de acordo com a fé. Tudo o que há de abominável na *história da religião cristã* e que os nossos crentes afirmam não ter origem no cristianismo, proveio do cristianismo, *porque proveio da fé*. E esta negação é ela própria uma consequência necessária da fé: porque a fé *reivindica para si* só o que é bom, mas atribui tudo o que é mau à descrença ou à fé não justa, ou ao homem em geral. Mas justamente no facto de a fé negar que o que há de mau no cristianismo seja culpa sua está a prova mais gritante de que ela é de facto a sua criadora, porque é a prova da sua limitação, parcialidade e intolerância que a faz só ser boa para consigo mesma, para os seus seguidores, mas má e injusta para com tudo o resto. Segundo a fé, o que os cristãos fizeram de bom não foi o homem que o fez, mas o cristão, e o que fizeram de mau não foi o cristão que o fez, mas o *homem*. As más acções da fé da cristandade correspondem portanto à essência da fé — da fé como ela se proclama já no documento mais antigo e sagrado do cristianismo, na Bíblia. «Se alguém vos pregar um evangelho diferente daquele que haveis recebido, que seja maldito, ἀνάθεμα ἔστω»* (Gálatas 1, 9). «Não vos prendais ao mesmo jugo que os infieis, porque o que tem a justiça a ver com a injustiça? O que há de comum entre a luz e as trevas? Que acordo há entre Cristo e Belial? Ou que *participação tem o fiel com o infiel*? Ou que tem que ver o templo de Deus com um semelhante [427] dedicado aos ídolos? Vós sois o templo do Deus vivo, como diz Deus: eu quero habitar em vós e andar entre vós, e quero ser o vosso Deus, e vós sereis o meu povo. Por isso separai-vos dos vossos e afastai-vos, falou o Senhor, e

* «Fugite, abhorrete hunc doctorem» [Fugi e evita este Mestre]. Mas porque hei-de fugir dele? Porque a ira, isto é, a maldição de Deus cai sobre a sua cabeça.

não toqueis nada de impuro: assim vos receberei» (Coríntios II. 6, 14-17). «E quando o Senhor Jesus for revelado do céu juntamente com os anjos com a sua força e com chamas de fogo, para se vingar daqueles que não reconhecem Deus, e daqueles que não obedeceram ao *Evangelho do nosso Senhor Jesus Cristo*, sofrerão *penas e condenação eterna* longe da face do Senhor e do seu poder glorioso; quando ele vier, que apareça em toda a glória com os seus santos, admirado por todos os *fiéis*.» (Tessalonicenses II. 1, 7-10). «*Sem fé é impossível agradar a Deus*» (Hebreus 11, 6). «Portanto Deus amou o mundo, entregou o seu filho unigénito para que todos os que *crêem nele* não se perdessem, mas possuíssem a vida eterna» (João 3, 16). «Um espírito que confessa que *Jesus Cristo veio em carne é de Deus*, e um espírito que não confessa que Jesus Cristo veio em carne *não é de Deus*. É o espírito do *anti-Cristo*» (João I. 4, 2.3). «Quem é um *mentiroso*, a não ser aquele que nega que Jesus é o Cristo? Esse é o anti-Cristo, que nega o Pai e o Filho» (João I. 2, 22). «Quem transgride e não permanece na doutrina de Cristo, *não tem Deus*; quem permanece na doutrina de Cristo tem ambos, o Pai e o Filho. Se chegar alguém até vós e não ensinar esta doutrina, mandai-o para casa e não o cumprimenteis. Pois quem o saúda torna-se cúmplice da sua má obra» (João II, 9-11). Assim falou o apóstolo do amor. Mas o amor que ele celebra é apenas o *amor fraternal cristão*. «Deus é o salvador de todos os homens, mas *especialmente dos fiéis*» (Timóteo I. 4, 10). Um «especialmente» altamente significativo. «Façamos bem a todos, mas *acima de tudo* aos nossos *correligionários!*» (Gálatas 6, 10). Um «acima de tudo» altamente fatídico! «Evita um herege quando foi admoestado mais de uma vez e sabe que [428] um tal homem é perverso e pecador e como tal *se condenou a si mesmo*» * (Tito 3, 10.11). «Quem crê no

* Daqui deriva necessariamente uma disposição tal como, por exemplo, Cipriano a exprime: «Si vero ubique haeretici nihil aliud quam *adversarii et antichristi* nominantur, si vitandi et perversi et a semet ipsis damnati

Filho, terá vida eterna. Quem não crê no Filho não verá a vida e a *ira de Deus* cairá sobre ele» (João 3, 36). «E quem irrita um dos pequenos que *crêem em mim*, seria melhor que se lhe atasse ao pescoço uma pedra de moinho e fosse lançado ao mar» (Marcos 9, 42; Mateus 16, 16). «*Quem acredita e for baptizado, será bem-aventurado, mas quem não acredita será condenado*» (Mateus 16, 16). A diferença entre a fé, como ela se expressa na Bíblia, e a fé como foi considerada nas épocas posteriores [429] é apenas a diferença entre o embrião e a planta. No embrião não vejo decerto tão claramente o que na planta madura me salta aos olhos. E todavia a planta já está no embrião. Mas o que salta aos olhos, isso não querem naturalmente os sofistas reconhecer. Só se mantêm na diferença entre a existência explícita e a existência implícita; a identidade, lançam-na para fora dos sentidos.

A fé passa necessariamente a *ódio*, o ódio a *perseguição*, onde o poder da fé não encontra *qualquer resistência* e não se dobra face a um poder estranho ao da fé, ao poder do amor, da Humanidade, do sentimento de justiça. A fé eleva-se necessariamente, por si mesma, acima das *leis da moral natural*. A doutrina da fé é a *doutrina dos deveres para com Deus* — o *supremo dever é a fé*. Tal como Deus é superior ao homem, assim os deveres para com Deus são superiores aos deveres para com o homem. E os deveres para com Deus entram necessariamente em colisão com os *vulgares* deveres *humanos*. Deus não é apenas crido, representado como ser comum, o pai dos homens, o amor — tal fé é fé do amor — é também representado como ser *pessoal*, como ser *para si*.

pronuntiantur; quale est ut videantur *damnandi a nobis non esse, quos constat apostolica contestatione a semet ipsis damnatos esse*» [Se os herejes, por toda a parte, mais não são chamados do que adversários e anticristos, se são considerados perversos que têm de ser evitados e condenados por si mesmos, que coisa há para que aqueles que parecem ser condenados por si próprios, como é reconhecido pelo testemunho apostólico, não devam também ser condenados por nós?] (Epist. 74, ed. Gersdorf).

Assim que Deus se *separa*, como um ser *para si*, da essência do homem, assim também *os deveres para com Deus se separam dos deveres para com os homens* — no ânimo, a fé separa-se da moral, do amor. * Não se objecte [430] que a fé em Deus é a fé no amor, no próprio bem, que a fé é portanto uma expressão do ânimo eticamente bom. No conceito de personalidade desaparecem as determinações éticas, tornam-se *acessório*, meros acidentes. O *principal* é o sujeito, o eu divino. O próprio amor por Deus, porque amor por um ser pessoal, não é um amor moral, mas *pessoal*. São inúmeras as canções piedosas que só respiram amor pelo Senhor, mas neste amor não se mostra uma só chama de uma sublime ideia ou disposição moral.

A fé é para si mesma a coisa suprema, porque o seu objecto é uma personalidade divina. Torna, portanto, a beatitude eterna dependente *de si* e não do cumprimento dos *comuns* deveres morais. Mas a consequência da beatitude eterna determina-se necessariamente no espírito do homem como *coisa principal*. Por isso, se a ética é interiormente subordinada à fé, ela pode e tem mesmo de lhe ser exteriormente, praticamente, subordinada e mesmo sacrificada. É necessário que haja acções nas quais a fé manifeste uma *diferença*, ou melhor, uma contradição com a moral — acções essas que são *moralmente más*, mas *louváveis do ponto de vista da fé*, porque só têm por objectivo o melhor da fé. Toda a

* A fé não é certamente «sem boas obras», e é mesmo tão impossível, segundo a expressão de Lutero, separar obras e fé quanto separar a luz do fogo. Todavia — e isto é o principal — as *boas obras não fazem parte dos artigos sobre a justificação perante Deus*, quer dizer, que se é justificado perante Deus e «feliz sem as obras, apenas pela fé». A fé é então *expressamente distinguida* das boas obras: só a fé tem valor perante Deus, não a boa obra: só a fé gera a beatitude, não a virtude; só a fé tem significado *substancial*, a virtude apenas um significado *acidental*, ou seja, só a fé tem *significado religioso, autoridade divina*, não a moral. Sabe-se que alguns até afirmavam que as boas obras não só não eram necessárias, mas eram mesmo «*prejudiciais para a beatitude*». Muito certo.

salvação se encontra na fé, por isso tudo está por sua vez na *salvação da fé*. Se a fé está em perigo, estão em perigo esta beatitude eterna e a honra de Deus. Por isso, a fé privilegia tudo aquilo que tem por fim promover [431] a fé, porque, em rigor, ela é o único bem subjectivo no homem, e tal como o próprio Deus é o único ser bom e positivo, o *primeiro* e *supremo* mandamento é por isso: Crê!

Precisamente porque não existe nenhuma conexão natural, intrínseca entre a fé e a intenção moral, porque reside *na essência em si da fé* o facto de ela ser *indiferente* aos deveres morais *, de sacrificar *o amor* do homem à *honra* de Deus [432], exige-se *precisamente* que a fé tenha por consequência boas obras, que se comprove pelo amor. A fé indiferente ao amor ou sem amor contradiz a razão, o sentimento moral, o natural sentido humano do direito ao qual o amor se impõe imediatamente como lei e verdade. Por isso, a fé, contrariamente à sua essência, é limitada pela moral. Uma fé que não faz nada de bom, que não se afirma pelo amor, não é fé verdadeira nem viva. Mas esta *limitação não* provém *da própria fé*. É o poder do amor, independente da fé, que lhe dá leis; pois a *qualidade moral* torna-se aqui o critério da autenticidade da fé, e a *verdade da fé* torna-se *dependente da verdade da ética* — uma relação que todavia contradiz a fé.

É certo que a fé pode santificar o homem; [433] mas é igualmente certo que não lhe infunde quaisquer intenções

* «Placetta de Fide II: Il ne faut pas chercher dans la *nature des choses mêmes* la véritable cause de l'inseparabilité de la foi et de la piété. Il faut, si je ne me trompe, la chercher uniquement dans la *volonté de Dieu* ... Bene facit et nobiscum sentit, cum illam conjunctionem (isto é, da *sanctitas* ou *virtus* com a fé) a benefica Dei voluntate et dispositione repetit; nec id novum est ejus inventum sed cum antiquioribus Theologis nostris commune» [Com felicidade age e pensa conosco, quando faz depender aquela união da generosa vontade e da disposição de Deus; nem esta sua ideia é nova, mas comum aos nossos teólogos mais antigos] (J. A. Ernesti, *Vindiciae arbitrii divini, Opuscula theologica*, p. 297). «Si quis dixerit ... qui *fidem sine charitate* habet, Christianum non esse, anathema sit» [Se alguém afirmar... que quem tem a fé sem caridade não é cristão, seja excomungado] (*Concilium Tridentinum*).

verdadeiramente morais. Se melhora o homem, se tem como consequência intenções morais, tal só provém da convicção interior, independente da fé religiosa, da realidade inabalável da moral. Não é a fé, mas a moral, que clama à consciência do crente: «a tua fé nada é, se não te tornar bom». É verdade — não se pode negar — que a certeza da beatitude eterna, da remissão dos pecados, do perdão e redenção de todas as penas dispõe o homem a fazer o bem. O homem que tem esta fé tem tudo; é feliz; torna-se indiferente aos bens deste mundo; nenhuma inveja, nenhuma cobiça, nenhuma ambição, nenhuma exigência sensível o podem amarrar; tudo o que é terreno desaparece na visão da graça celeste e da eterna beatitude supraterrena. Mas nele as boas obras não provém das disposições da própria virtude. Não é o amor mesmo, não é o objecto do amor, o *homem*, a *base de toda a moral*, que constitui o motivo das suas boas acções. Não! Ele não faz o bem pelo bem, pelo homem, mas por Deus — por gratidão para com Deus que tudo fez por ele e a quem tem por sua vez de fazer tudo o que estiver em seu poder. Abstém-se do pecado, porque ele ofende Deus, o seu salvador, o seu benfeitor.* O conceito de virtude é neste caso o do sacrificio que recompensa. Deus sacrificou-se pelo [434] homem, por isso agora o homem tem de se sacrificar por sua vez a Deus. Quanto maior o sacrificio, tanto melhor a acção. Quanto mais algo contradiz o homem e a Natureza, maior é a negação, maior é também a virtude. Este conceito apenas negativo do bem foi desenvolvido e elaborado particularmente pelo catolicismo. O seu mais elevado conceito moral é o do sacrificio — daí o alto significado da negação do amor sexual — da

* «Como poderei recompensar com obras os teus actos de amor? Haverá ainda algo que te agrade, a não ser que eu domine e extinga os prazeres da carne para que o meu coração não volte a ser inflamado com novos pecados?» «Se os pecados reacenderem, não ficarei embaraçado, a visão da cruz de Jesus há-de destruir os seus encantos.» (*Livro de cânticos das irmandades evangélicas*).

castitas. A castidade é a virtude característica da fé católica — porque não tem qualquer base na Natureza —, a virtude mais exuberante, transcendente, fantástica, a virtude da fé supranaturalista *; para a fé, é a mais elevada das virtudes, mas *em si* não é virtude alguma. Por isso a fé converte em virtude o que em si, pelo seu conteúdo, não é uma virtude; não tem portanto qualquer sentido da virtude; tem necessariamente que degradar a verdadeira virtude, porque eleva uma mera *virtude aparente*, porque [435] não é guiada por nenhum outro conceito a não ser o da negação, da contradição com a natureza do homem.

Mas embora as acções da história da religião cristã que contradizem o amor sejam *conformes* ao cristianismo e os opositores do cristianismo tenham razão quando lhe atribuem as crueldades dos cristãos, ao mesmo tempo *contradizem-no*, porque o cristianismo não é apenas uma religião da fé mas também do *amor*, e nos obriga não apenas à fé mas também ao amor. As acções de desamor, ** de ódio contra os infiéis correspondem ao cristianismo e ao mesmo tempo *contradizem-no*. Mas como é isto possível? Por uma razão muito simples. O cristianismo sanciona ao mesmo tempo *as* acções que provêm *do amor* e *as* acções que provêm *da fé sem amor*. Se o cristianismo *apenas* tivesse *feito do amor a lei*, teriam os seus seguidores razão e não se poderia inculpá-lo das crueldades da história da religião cristã; se *apenas* tivesse feito *da fé a lei*, as

* Também o protestantismo ainda reconhecia esta virtude e colocava o celibato, como uma dádiva superior, acima do casamento. Só que o celibato já não tem para ele um *significado prático*, porque o homem natural é demasiado fraco para esta virtude celestial, isto é, na verdade: porque a moral *cristã* é o lado fraco do protestantismo, porque nele o homem natural abafou o cristão no domínio da moral. É compreensível que a virgindade cristã seja inteiramente diferente da pagã, por exemplo, da *pudicitia* romana. Por exemplo, aqui a mulher é limitada, «ut non solum virginitatem illibatam, sed etiam oscula ad virum sincera perferret» [para que não só tolerasse a pura virgindade, mas também os beijos inocentes do marido] (Valerius Maximus, L. VII, c. 1, § 4.).

** Desculpar-se-á, por exigência da antítese, este termo baço.

censuras dos descrentes seriam verdadeiras *incondicionalmente, sem restrição*. O cristianismo não deu livre curso ao amor, não se elevou à altura de *captar o amor de maneira absoluta*. E não teve esta liberdade, nem a poderia ter tido, porque é religião — e por isso subordinou o amor ao *domínio da fé*. O *amor* é a doutrina *exotérica*, a *fé* a *doutrina esotérica do cristianismo* — o *amor* é só a *moral* da religião cristã, mas a *fé* é a sua *religião*.

Deus é o amor. Esta frase é a mais elevada do cristianismo. Mas a *contradição da fé* e do *amor* já está contida nesta frase. O amor é somente um predicado, Deus o sujeito. Mas o que é este sujeito *independentemente* do amor? Tenho *necessariamente* de colocar esta questão, esta distinção. A necessidade da distinção só seria suprimida se se dissesse, inversamente: *o amor é Deus, o amor é o ser absoluto*. Neste caso, [436] o amor receberia o estatuto de substância. Mas na frase «Deus é o amor», o sujeito é a *obscuridade* atrás da qual a *fé* se esconde, o predicado é a *luz*, a única que ilumina o sujeito em si obscuro. *No predicado afirmo o amor, no sujeito a fé*. O amor não preenche sozinho o meu espírito: *deixo um lugar vago para o meu desamor* quando penso Deus como *sujeito distinto do predicado*. O conceito de um ser *pessoal, existente por si*, está longe de se identificar com o conceito do amor; é antes *algo* que existe também *fora do amor e sem o amor*. É, pois, necessário, ou que eu abandone a ideia do amor, ou a ideia de sujeito; ou que sacrifique à *divindade do amor* a personalidade de Deus, ou que sacrifique à *personalidade de Deus* o *amor*. A história do cristianismo oferece inúmeras provas desta contradição. O catolicismo, especialmente, celebrou com tanto entusiasmo o amor como a divindade essencial, que para ele a personalidade de Deus se desvaneceu inteiramente neste amor. Mas, ao mesmo tempo e com a mesma alma, voltou a sacrificar o amor à *majestade da fé*. A *fé* subsiste com a *autonomia* de Deus; o amor suprime-a. «Deus é o amor» significa: Deus *não é nada por si*; quem ama renuncia

à sua autonomia egoísta, transforma o que ama em algo indispensável e essencial para a sua existência. O conceito do amor é o da identidade. Mas quando afundo o eu na profundidade do amor, a ideia de sujeito volta a emergir e a perturbar a harmonia entre a essência divina e a essência humana que o amor afundara. A fé intervém com as suas pretensões e só concede ao amor o que em geral é atribuído a um predicado no sentido corrente do termo. Impede-o de desabrochar livremente; torna-o num *abstractum* e torna-se *a si* mesma no *concretum*, na coisa, no fundamento. O amor da fé é apenas uma figura retórica, [437] uma ficção poética da fé — a fé *embriagada*, que *se atordoa a si mesma*. Mas quando a fé volta a si, o amor ainda aí está.

Esta *contradição teórica* teve necessariamente de se manifestar também na *prática*. E necessariamente, pois no cristianismo o amor está *maculado* pela fé, não é apreendido livre e verdadeiramente. Um amor que é *limitado* pela fé é um amor *não-verdadeiro*. * O amor não conhece outra lei senão ele próprio. É divino *por si mesmo*, não necessita da consagração da fé; só pode ser *fundado por si mesmo*. O amor que se liga à fé é um amor de coração *mesquinho, falso*, que contradiz o conceito de amor, isto é, *que se contradiz a si mesmo*, um amor *hipócrito*, pois esconde em si o ódio da fé; só é bom enquanto a fé não for ofendida. E nesta *contradição consigo mesmo*, para manter a *aparência do amor*, cai nos mais diabólicos sofismas, como aconteceu com Agostinho na sua apologia da perseguição dos hereges. O amor está *limitado pela fé*; por isso, também *não* considera que as *acções do desamor* que a fé consente estejam *em contradição consigo*; interpreta as *acções do ódio* que acontecem por causa da fé como *acções do amor*. E cai *necessariamente* em tais

* A única limitação que não contradiz a essência do amor é a autolimitação do amor pela *razão*, pela *inteligência*. O amor que repudia o rigor e a lei da inteligência é, teoricamente, um amor falso e, praticamente, um amor condenável.

contradições, porque *em si e para si* é já uma contradição que o amor seja limitado pela fé. Mas *uma vez* que tolera tais barreiras, renunciou ao seu próprio juízo, à sua medida e critério inatos, à sua autonomia; entregou-se sem resistência às insinuações da fé.

Voltamos a encontrar aqui um exemplo de que muitas coisas que não estão literalmente na Bíblia estão todavia lá segundo o seu *princípio*. Encontramos na Bíblia as mesmas contradições [438] que encontramos em Agostinho, no catolicismo em geral, só que aqui são expressas com precisão e têm uma existência *evidente* e, por isso, *revoltante*. A Bíblia condena pela fé, perdoa pelo amor. Mas só conhece um amor fundado na fé. Portanto, também aqui um amor que maldiz, um amor inseguro, que não me dá qualquer garantia de que não se converta em *desamor*; pois se não reconheço os artigos de fé, caí *fora do domínio e do reino do amor*, sou um objecto da maldição, do inferno, da *ira* de Deus, para quem a existência do descrente é um escândalo, uma espinha na garganta. O amor cristão não *superou* o inferno, porque *não superou a fé*. *O amor é em si descrente, mas a fé é sem amor*. Mas o amor é descrente, porque não conhece nada de mais divino do que *ele mesmo*, porque apenas crê *em si mesmo* como verdade absoluta.

O amor cristão é já um amor *particular* pelo facto de ser *cristão*, de se chamar cristão. Mas a *essência* do amor exige *universalidade*. Enquanto o amor cristão não suprimir o carácter cristão, não fizer pura e simplesmente do amor a lei suprema, é um amor que ofende o sentido da verdade, pois o amor é justamente o que suprime a diferença entre o cristianismo e o chamado paganismo — um amor que pela sua particularidade entra em contradição com a essência do amor, um amor anormal, sem amor, que por isso há muito se tornou, com razão, num objecto da ironia. O verdadeiro amor *basta-se a si mesmo*, não precisa de nenhum título especial, de nenhuma autoridade. O amor é a *lei universal* da *inteligência* e

da natureza — nada é senão a realização da unidade do género por meio da intenção moral. Mas só é possível que este amor se funda no nome de uma pessoa, pelo facto de a essa pessoa se ligarem conceitos *supersticiosos* [439], sejam de tipo *religioso* ou *especulativo*. Mas à superstição está sempre associado o particularismo, e ao particularismo o fanatismo. O amor só se pode fundar na unidade do género, na inteligência, na natureza da Humanidade; só então é um amor *profundo*, protegido no seu princípio, *garantido, livre*, porque se apoia na *origem* do amor, do qual até o amor de Cristo provém. O próprio amor de Cristo era um amor *derivado*. Não nos amava por ele, pelo seu pleno poder, mas pela natureza da Humanidade. Mas se o amor se apoia na sua pessoa, então é um amor *particular* que *só se estende até* onde se estende o *reconhecimento dessa pessoa*, um amor que não se apoia no fundamento e no terreno próprios do amor. Devemos então amar-nos porque Cristo nos amou? Mas esse amor seria *afectado*, imitado. Poderemos amar de verdade, quando amamos Cristo? Mas será Cristo a causa do amor? Ou não será antes o apóstolo do amor? Não é a unidade da natureza humana o fundamento do seu amor? Devo amar Cristo mais do que a Humanidade? Não será um tal amor um amor quimérico? Posso ultrapassar o conceito de género? Amar algo mais elevado do que a Humanidade? O que Cristo nobilitou era o amor; o que ele era, recebeu-o do amor apenas como empréstimo; não era *proprietário* do amor, como aparece em todas as representações supersticiosas. O conceito de amor é um conceito autónomo que eu não deduzo apenas da vida de Cristo; pelo contrário, só reconheço esta vida *porque e enquanto* acho que ela concorda com a lei, com o conceito do amor.

A história já o demonstrou pelo facto de a ideia do amor não ter aparecido só com o cristianismo, não ter chegado à consciência da Humanidade apenas através dele, [440] nem ser de modo algum apenas cristã. É significativo que a par da manifestação desta ideia estejam as crueldades do império romano. O reino da política, que unificou a Humanidade de

um modo contraditório como o seu conceito, tinha de se desagregar. A unidade política é *violenta*. O despotismo de Roma tinha de se dirigir para dentro, destruir-se a si mesmo. Mas precisamente com esta miséria da política, o homem livrou-se completamente do laço da política que oprimia o coração. No lugar de Roma entrou o conceito de Humanidade, por isso no lugar do conceito de dominação o conceito de amor. Mesmo os judeus atenuaram no princípio da humanidade da cultura grega o seu odioso separatismo religioso. Fílon celebra o amor como a mais elevada das virtudes. No próprio conceito de humanidade estava contido o facto de que as diferenças de nacionalidade seriam suprimidas. Já anteriormente, o espírito pensante tinha vencido as separações civis e políticas entre os homens. Aristóteles distingue claramente o homem do escravo, e põe o escravo como homem no mesmo pé de igualdade com o senhor, ao admitir até a amizade entre ambos. Houve escravos que chegaram a ser filósofos. Epicteto, o escravo, era estóico; Antonino, o imperador, também. Assim, a filosofia unia os homens. Os estóicos * ensinavam que o homem não tinha nascido para si mesmo mas *para o outro*, isto é, para o amor — uma máxima que diz infinitamente mais do que a mais celebrizada máxima do imperador Antonino que impõe o amor pelo inimigo. O princípio prático dos estóicos é nessa medida o princípio do amor. O mundo é para eles uma cidade comum, os homens concidadãos. Séneca, nomeadamente, celebra nas máximas mais sublimes o amor, a *clementia*, a humanidade, particularmente para com os escravos. Assim foram vencidos o rigorismo político, a estreiteza e limitação de natureza patriótica.

[441] Um fenómeno *particular* destas tendências humanitárias — o fenómeno *popular* e por isso religioso deste

* Mesmo os peripatéticos; só que eles não fundavam o amor, mesmo o amor por todos os homens, num princípio *particular, religioso*, mas num princípio *natural*.

novo princípio foi o cristianismo. O que noutros casos se tinha imposto pela via da cultura, exprimia-se aqui como ânimo religioso, como coisa de fé. Por isso o cristianismo voltou a fazer de uma unidade *universal* uma unidade *particular*, do amor uma coisa de fé, mas desse modo pô-la em contradição com o amor universal. A unidade não foi reconduzida até à sua origem. As diferenças nacionais desapareceram, mas introduziu-se agora na história a *diferença da fé*, a *oposição de cristão e não-cristão*, mais intensa e também mais odiosa do que o antagonismo entre nações.

Todo o amor fundado num fenómeno particular contradiz, como já se afirmou, a essência do amor, que não tolera nenhuma barreira e vence todos os particularismos. Devemos amar os homens pelos homens. O homem é objecto do amor, pelo facto de ser *fim de si mesmo*, um ser *capaz de razão e de amor*. Esta é a lei do género, a lei da inteligência. O amor deve ser um amor *imediato*, e mesmo só como *imediato* é que é amor. Mas se eu, que no *amor realizo* precisamente o *género*, interponho entre mim e o outro a representação de uma individualidade na qual o género já deve estar realizado, então suprimo a essência do amor, perturbo a unidade com a representação de um terceiro fora de nós; e então o outro só é para mim objecto do amor pela semelhança ou comunidade que tem com esse modelo, mas *não por si mesmo, quer dizer, pela sua essência*. Voltam a aparecer aqui todas as contradições que encontrámos na personalidade de Deus, onde o conceito da personalidade se afirma necessariamente *por si mesmo*, na consciência e no ânimo, *sem aquela qualidade* que faz dele uma personalidade digna do amor [442] e de adoração. O amor é a realidade *subjectiva* do género, tal como a razão a sua realidade *objectiva*. No amor, na razão, desvanecese a *necessidade* de uma *pessoa intermediária*. O próprio Cristo não é senão uma imagem sob a qual a *unidade do género* se impôs e se apresentou à *consciência popular*. Cristo amou os homens; quis satisfazê-los e unificá-los a todos

sem diferença de sexo, de idade, de classe, de nacionalidade. Cristo é o amor da Humanidade por si mesma como uma imagem — segundo a natureza da religião, que foi desenvolvida — ou como uma pessoa — uma pessoa que contudo só tem o significado de uma imagem, é apenas ideal. Por isso se proclama o amor como sinal característico dos seus discípulos. Mas o amor, como se disse, não é senão a manifestação, a realização da unidade do género pela intenção. O género não é abstracto, existe no sentimento, na intenção moral, na energia do amor. O género é aquilo que me infunde amor. Um coração cheio de amor é o coração do género. Portanto Cristo, como *consciência do amor*, é a *consciência do género*. Todos devemos portanto ser um em Cristo. Cristo é a consciência da nossa identidade. Portanto, quem ama o homem pelo homem, quem se eleva ao amor do género, ao amor * universal, adequado à essência do género, esse é Cristo, é o próprio Cristo. Faz o que Cristo fez, o que fez de Cristo Cristo. Portanto, onde surge a consciência do género enquanto género, aí desaparece Cristo, sem que pereça a sua [443] essência verdadeira; pois ele era o representante da consciência do género, a imagem sob a qual o género trazia ao povo a consciência do género como lei da sua vida.

* O amor *que age* é e tem naturalmente de ser sempre um amor *particular, limitado*, ou seja, dirigido para o que está mais próximo. Todavia, *pela sua natureza*, é um amor *universal*, ao amar o homem pelo homem, o homem em nome do género. O amor cristão, em contrapartida, é, *por natureza*, exclusivo.

APLICAÇÃO CONCLUSIVA

Na contradição entre fé e amor atrás desenvolvida, encontramos o fundamento prático e palpável da necessidade de ultrapassarmos o cristianismo, a essência peculiar da religião. Demonstrámos que o *conteúdo* e *objecto* da religião é inteiramente *humano*, e humano no duplo sentido deste termo, que significa tanto algo de positivo como de negativo; demonstrámos que a religião afirma incondicionalmente, não apenas os poderes da essência humana, mas também as fraquezas, os desejos mais subjectivos do coração humano, como é o caso dos milagres; demonstrámos que a *sabedoria divina* é a *sabedoria humana*, que o *segredo da teologia* é a *antropologia*, o segredo do espírito absoluto o chamado espírito finito e subjectivo. Mas a religião não tem consciência do carácter humano do seu conteúdo; pelo contrário, opõe-se ao que é humano, ou pelo menos *não confessa* que o seu conteúdo é humano. O ponto de viragem necessário da história é, portanto, esta confissão e *proclamação públicas* de que a consciência de Deus não é senão a consciência do género, de que o homem pode e deve elevar-se acima das limitações da sua individualidade, mas não acima [444] das leis, das *determinações essenciais positivas do seu género*, de que o homem não pode pensar, pressentir, representar, sentir, acreditar, querer, amar e adorar como essência absoluta

nenhuma outra essência a não ser a *essência da natureza humana*.*

Por isso, a nossa atitude para com a religião não é apenas negativa, mas *crítica*; limitamo-nos a separar o *verdadeiro* do *falso* — se bem que a verdade que é separada da falsidade seja sem dúvida sempre uma verdade *nova, essencialmente distinta* da antiga. A religião é a primeira consciência de si do homem. As religiões são sagradas, justamente porque constituem as tradições da primeira consciência. Mas o que para a religião é o primeiro — Deus — é em si, do ponto de vista da verdade, o segundo, porque é apenas a essência do homem que se *objectiva*, e o que para ela é o segundo — o homem — tem por isso de ser *posto e proclamado como o primeiro*. O amor pelo homem não deve ser um amor derivado, tem de se tornar *originário*. Só então o amor se tornará num poder *verdadeiro, sagrado, de absoluta confiança*. Atrás do amor religioso pode, como foi demonstrado, esconder-se também o ódio. Se a essência do homem é a *essência suprema* do homem, também, na prática, a *lei suprema e primeira* tem de ser o *amor do homem pelo homem*. *Homo homini Deus est* — eis o supremo princípio prático, o ponto de viragem da história universal. As relações do filho com os pais, do esposo com a esposa, do irmão com o irmão, do amigo com o amigo, em geral do homem com o homem [445], em suma, as relações *morais* são *per se* *relações verdadeiramente religiosas*. A *vida* é em geral, nas suas *relações essenciais e substanciais, de natureza inteiramente divina*. Não recebe a sua consagração religiosa apenas da bênção do sacerdote. A religião quer santificar um objecto mediante um aditivo que é em si exterior; proclama-se

* Incluindo a *Natureza*, pois tal como o homem faz parte da *essência da Natureza* — isto é válido contra o *materialismo vulgar* — também a *Natureza* faz parte da *essência* do homem — isto é válido contra o *idealismo subjectivo*, que é também o segredo da nossa filosofia «absoluta», pelo menos no que respeita à *Natureza*. Só poderemos vencer o egoísmo supranaturalista do cristianismo pela ligação do homem com a *Natureza*.

deste modo como o *único* poder divino; além de si só conhece relações terrenas, profanas e por isso, intervém para ser ela a única a santificá-las e a consagrá-las.

Mas o casamento — naturalmente enquanto livre vínculo do amor — é *sagrado por si mesmo*, pela natureza da ligação que nele se contrai. Só é *religioso* *aquele* casamento que é *verdadeiro*, que corresponde à *essência* do casamento, do amor. E o mesmo se passa com todas as relações éticas. Só são *morais*, só são concebidas com sentido ético quando são consideradas *por si mesmas como religiosas*. Verdadeira amizade só existe quando os *limites* da amizade são preservados com consciência religiosa, com a mesma consciência com que o crente preserva a dignidade do seu Deus. *Sagrada* é a amizade, e que seja para ti sagrada, sagrada a propriedade, sagrado o casamento, sagrado o bem-estar de cada homem, mas sagrados *em si e por si mesmos*.

No cristianismo, as leis morais são apreendidas como mandamentos de Deus, a própria moralidade é transformada em critério da religiosidade, e a ética tem um significado subordinado, não tem por si mesma o significado de religião. Este significado é atribuído apenas à fé. Deus paira sobre a moral como um ser distinto do homem, ao qual pertence o melhor, [446] enquanto que ao homem só se atribuem os restos. Todas as disposições que deveriam ser dirigidas para a *vida*, para o *homem*, todas as suas melhores forças, gasta-as o homem em proveito de um ser que não tem necessidade de nada. A causa *real* converte-se em meio sem importância, uma causa apenas representada, imaginária, converte-se numa causa verdadeira, real. O homem *agradece a Deus* os benefícios que um outro, *até com sacrifícios*, lhe proporcionou. A gratidão que exprime ao seu benfeitor é apenas aparente, não se dirige a ele, mas a Deus. É grato para com Deus, mas ingrato para com os homens. E assim o homem sacrifica o homem a Deus. Assim desaparece na religião a consciência moral! Os cruéis sacrifícios humanos não são, na realidade,

mais do que expressões grosseiramente sensíveis dos segredos da religião. Onde se oferecem a Deus cruéis sacrifícios humanos, tais sacrifícios são considerados como os mais elevados, e a vida sensível como o bem supremo. Por isso, em casos extraordinários, até se sacrifica a Deus a vida; crê-se demonstrar-lhe deste modo a honra máxima. E se o cristianismo, *pelo menos nos nossos tempos*, já não oferece sacrifícios sangrentos ao seu Deus, isso só deriva do facto de a vida sensível já não ser considerada como a vida suprema. Sacrifica-se a Deus a *alma*, a *convicção moral*, porque é esta que é considerada superior. Mas o que há de comum é que, na religião, o homem sacrifica uma obrigação para com o [447] homem — como a de respeitar a vida do outro, a de ser grato, — a uma obrigação religiosa, sacrifica a relação com o homem à relação com Deus. Por isso os cristãos, ao conceberem Deus como um ser desprovido de necessidades, o que é um mero objecto da adoração pura, eliminaram decerto muitas representações brutais. Mas esta ausência de necessidades é apenas um conceito metafísico que não funda de modo algum a *differentia specifica* da religião. A necessidade de adoração, colocada só de um lado, do lado subjectivo, deixa, como tudo o que é unilateral, o ânimo religioso frio; para restabelecer a reciprocidade, é preciso portanto pôr em Deus, senão explicitamente, pelo menos de facto, uma determinação objectiva correspondente à necessidade subjectiva. Todas as determinações positivas da religião assentam na reciprocidade.* O homem religioso pensa

* «*Quem me honra, será também honrado*, mas quem me despreza, há-de ser também desprezado» (Samuel I, 2, 30). «*Jam se o bone, pater, vermis vilissimus, et odio dignissimus sempiterno, tamen confidit amari, quoniam se sentit amare, imo quia se amari praesentit, non redamare confunditur ... Nemo itaque se amari diffidat, qui jam amat*» [Ó bom Pai, o verme mais vil e mais digno do ódio eterno confia, contudo, ser amado por Ti, e, porque sente que ama, ou melhor, porque pressente que é amado, não se envergonha de corresponder a esse amor... Todo aquele que ama não duvida de que é amado.] (Bernardo, *Ad Thomas praepositum de Beverla*, Epist. 107).

em Deus, porque [448] Deus pensa nele, ama Deus porque Deus o amou primeiro, etc. Deus tem ciúmes do homem — *a religião tem ciúmes da moral* *, sorve-lhe as melhores forças, dá ao homem o que é do homem, mas a Deus o que é de Deus. E Deus é a *intenção moral verdadeira, plena de alma — o coração*.

Nos tempos em que a religião era sagrada, vemos que o casamento, a propriedade, as leis do Estado eram respeitados, quer dizer, não estavam fundados na religião, mas na consciência originária e natural do bem e da justiça, para a qual *as relações jurídicas* enquanto tais eram consideradas sagradas. Quem não considera o direito sagrado *por si mesmo*, nunca o haverá de santificar pela religião. A propriedade não se tornou sagrada por ser representada como instituição divina; foi considerada como uma instituição divina, porque era tida em si mesma por sagrada. O amor não é sagrado por ser um predicado de Deus, mas é um predicado de Deus porque é em si e por si mesmo divino. Os pagãos não veneravam a luz, a fonte, por ser uma dádiva de Deus, mas porque ela se mostra por si mesma ao homem como algo de benéfico, porque alivia os que sofrem; era devido a esta qualidade excelente que lhe prestavam honra divina. A única diferença entre os pagãos e os cristãos é a de que estes [449] adoravam objectos morais ou espirituais, aqueles objectos naturais.

Uma expressão muito bonita e importante. Se eu não estiver a favor de Deus, Deus não está a meu favor; se não amo, não sou amado. O passivo é o activo certo de si mesmo, o objecto o sujeito certo de si mesmo. Amar significa ser-homem, ser amado significa ser-Deus. Eu sou amado — diz Deus, eu amo — diz o homem. Só mais tarde esta relação se inverte e o passivo é transformado no activo.

* «O Senhor disse a Gedeão: O povo que está contigo é demasiado grande para que eu te possa entregar Midian; Israel poderia *vangloriar-se contra mim* e dizer: A minha mão salvou-me», quer dizer, ne Israel *sibi tribuat, quae mihi debentur* (Juizes 7, 2). «Assim falou o Senhor: *Maldito seja o homem que se abandona aos homens*, mas bendito o homem que se entrega ao Senhor, e o Senhor é a sua confiança» (Jeremias 17, 5).

Onde a *moral* se funda na *teologia*, o *direito* na *instituição divina*, é possível *justificar* e *fundar* as coisas *mais imorais, injustas e vergonhosas*. Só posso fundar a moral pela teologia, se tiver previamente determinado a essência divina *pela moral*. Caso contrário, não tenho qualquer *critério* do que é moral ou imoral, mas uma base *imoral e arbitrária* da qual posso deduzir tudo o que for possível. Se quero fundar a moral por meio de Deus, tenho de colocar já *em Deus* a moral, isto é, só posso fundar a moral, o direito, em suma, todas as relações substanciais, e fundá-las *de verdade, apenas por si mesmas*, como manda a verdade, se as fundar por elas próprias. Colocar ou deduzir algo de Deus, não significa senão subtrair algo ao exame da razão para o estabelecer, *sem justificação*, como algo de indubitável, de inviolável, de sagrado. Em todas as fundamentações da moral e do direito através da teologia existe desvario, senão mesmo intenção malévola, perversa. Onde o direito é tomado a *sério*, não precisamos de um estímulo e apoio vindos de cima. Não precisamos de reis *cristãos*, só precisamos de *reis* que sejam *reis*: bem intencionados, justos e sábios. * O justo, o verdadeiro, o bom tem em toda a parte o *fundamento da sua santidade em si mesmo, na sua qualidade*. Onde se toma a ética a *sério*, [450] ela é considerada precisamente em si e para si como um poder divino. Para o povo, a existência das relações éticas e jurídicas pode certamente ligar-se à existência da religião positiva, mas só se as determinações religiosas, as determinações de Deus, forem elas próprias determinações éticas. E assim voltamos sempre à fundação autónoma do direito e da ética. Mas se a moral não tem um fundamento em si mesma, então também não existe qualquer necessidade intrínseca para a moral; a moral é então entregue ao inconsciente arbítrio da religião.

* É uma contradição enorme, como fez o cristianismo, derivar do cristianismo a instituição régia. O verdadeiro cristão prefere cantar como Asmus: «Agradeço a Deus *não* ter sido rei.»

Na relação da razão autoconsciente com a religião, trata-se apenas de destruir uma *ilusão* — uma ilusão que não é de modo algum indiferente, mas tem antes um efeito *radicalmente corruptor* sobre a Humanidade, retirando aos homens tanto a força da vida real, como o sentido da verdade e da virtude; porque até o amor, a disposição em si mais íntima e verdadeira, se torna através da religiosidade numa disposição apenas *aparente e ilusória*, na medida em que o amor religioso só ama o homem por causa de Deus e, portanto, só aparentemente ama o homem, mas na verdade ama unicamente Deus.

Basta-nos inverter as relações religiosas, captar sempre como fim o que a religião põe como meio, elevar a coisa principal, a causa, o que é para ela o subordinado, o acessório, a condição, e teremos então destruído a ilusão e frente aos nossos olhos a luz transparente da verdade. Os sacramentos do baptismo e da ceia, símbolos essenciais e característicos da religião cristã, podem confirmar e ilustrar esta verdade.

Para a religião, a água do baptismo é unicamente o meio pelo qual o espírito santo se comunica ao homem. Mas por esta determinação ela coloca-se em contradição com a razão, com a verdade da natureza das coisas. Há algo que, por um lado, se encontra na qualidade objectiva e natural da água, mas que, por outro lado, não se encontra, é [451] um meio meramente arbitrário da graça e onipotência divina. Só nos libertaremos destas e outras contradições insuportáveis, só daremos ao baptismo um significado autêntico, se o considerarmos como um sinal do *significado da própria água*. O baptismo deve apresentar-nos o efeito milagroso, mas natural, que a água exerce sobre o homem. A água não exerce de facto apenas efeitos físicos sobre o homem, mas também efeitos morais e intelectuais. A água não purifica o homem apenas da sujidade do corpo; é na água que começa a abrir os olhos: vê e pensa com mais clareza, sente-se mais livre; a água apaga o fervor dos desejos impuros. Quantos santos não se refugiaram na qualidade natural da água para vencerem as

tentações do Diabo! O que a graça te negou, concedeu-to a Natureza. A água não pertence apenas à dietética, mas também à *pedagogia*. Limpar-se, banhar-se, é mesmo a primeira virtude, se bem que a mais inferior. * No banho [452] de água extingue-se o ardor do egoísmo. A água é o primeiro meio, e o mais directo, de nos familiarizarmos com a Natureza. O banho de água é como que um processo químico no qual a nossa egoidade se dilui na essência objectiva da Natureza. O homem que emerge da água é um *homem novo, renascido*. A doutrina segundo a qual a moral é ineficaz sem o meio da graça tem um sentido verdadeiro, se em lugar dos meios da graça, imaginários e sobrenaturais, colocarmos *meios naturais*. A moral nada pode sem a Natureza. A ética tem de se ligar aos meios naturais mais simples. Os *segredos mais profundos* residem no que é comum, no *quotidiano* ignorado pela religião sobrenaturalista e pela especulação, que sacrificam os segredos *reais* aos segredos imaginários, ilusórios, tal como neste caso sacrificam a verdadeira força milagrosa da água a uma força milagrosa imaginada. A água é o mais simples meio de obter a graça e o mais simples medicamento contra as doenças, sejam da alma, sejam do corpo. Mas a água só produz efeito quando

* É evidente que também a água cristã do baptismo é apenas um resíduo das antigas religiões naturais, onde, tal como nos Persas, a água era um meio religioso de purificação (ver Rhode, *Die heilige Sage und das gesamte Religionssystem der alten Baktrer, Meder, Perser oder des Zendvolks*, pp. 305, 426-427; Nork, *Mythen der alten Perser*). Todavia a água do baptismo tinha para eles um sentido muito mais verdadeiro e por isso mais profundo do que nos cristãos, uma vez que se apoiava na força e no significado naturais da água. Claro que o nosso supranaturalismo, quer especulativo quer teológico, não possui nem sensibilidade nem entendimento para estas visões simples da Natureza das antigas religiões. Por isso, quando os persas, os indianos e ainda os hebreus faziam da *limpeza do corpo* um *dever religioso*, eram neste ponto muito mais razoáveis do que os santos cristãos que intuam e demonstravam na *sujidade do corpo* o princípio supranaturalista da sua religião. O que é supranatural na teoria torna-se antinatural na prática. *Sobrenatural* é apenas um *eufemismo* para *antinatural*.

é usada com frequência, com regularidade. O baptismo como acto isolado, ou é totalmente inútil e sem significado, ou se for associado aos seus efeitos reais, uma instituição supersticiosa. Uma instituição só é racional, honrada, se nela se tornar sensível e for celebrada a sagrada força moral e física da água, da Natureza em geral.

Mas o sacramento do baptismo necessita de um complemento. A água enquanto elemento universal da vida recorda-nos a origem natural que partilhamos com as plantas e animais. No baptismo pela água curvamo-nos sob o poder da pura força natural; a água é o elemento da igualdade e da liberdade naturais, o espelho da idade de ouro. Mas nós, homens, também nos distinguimos do mundo das plantas e dos animais que definimos juntamente com o reino inorgânico [453] sob a designação colectiva da Natureza — distinguimo-nos da Natureza. Temos por isso de celebrar o que *nos distingue*, a nossa diferença específica. Os símbolos desta nossa diferença são o vinho e o pão. Vinho e pão são, pela sua matéria, produtos naturais, mas pela forma produtos humanos. Se pela água declaramos que o homem nada pode sem a Natureza, pelo vinho e pelo pão declaramos que a Natureza nada pode, pelo menos de espiritual, sem o homem; *a Natureza necessita do homem, tal como o homem da Natureza*. Na água anula-se a actividade humana espiritual, no vinho e no pão ela atinge a autofruição. Vinho e pão são produtos *sobrenaturais* — no único sentido válido e verdadeiro, que não contradiz a razão e a Natureza. Se na água adoramos a pura força natural, no vinho e no pão adoramos a *força sobrenatural do espírito*, da consciência, do homem. Por isso esta festa é reservada ao homem que atingiu a idade da consciência; o baptismo é concedido também às crianças. Mas ao mesmo tempo celebramos aqui a verdadeira relação do espírito com a Natureza: a Natureza dá o material, o espírito a forma. A festa do baptismo pela água infunde-nos gratidão para com a Natureza, a festa do pão e do vinho gratidão para com os

homens. Vinho e pão fazem parte das mais antigas invenções. Vinho e pão apresentam-nos e tornam-nos sensível a verdade segundo a qual o homem é o Deus e salvador do homem.

Comer e beber são os mistérios da ceia — comer e beber são de facto em si e por si mesmos *actos religiosos*, ou pelo menos devem sê-lo. [454] Em cada pedaço de pão que te livra do tormento da fome, em cada gole de vinho que alegra o teu coração, pensa no Deus que te concedeu estas dádivas benfazejas — *no Homem!* Mas não esqueças, na gratidão para com o homem, a gratidão pela sagrada Natureza! Não esqueças que o vinho e a farinha são o sangue e a carne das plantas que são sacrificadas ao bem-estar da tua existência! Não esqueças que as plantas simbolizam para ti a essência da Natureza que se entrega generosamente ao teu prazer! Não esqueças, pois, a gratidão que deves à *qualidade natural* do pão e do vinho! E se te queres rir do facto de comer e beber serem actos religiosos, visto que são actos comuns de todos os dias e porque há tantos que os praticam sem espírito, sem convicção, pensa que também para muitos a ceia é um acto sem convicção, sem espírito, porque acontece com muita frequência, e para captares o significado religioso do pão e do vinho, imagina que este acto quotidiano é interrompido violentamente, de modo não natural. Fome e sede destroem não apenas a força física do homem, mas também a sua força espiritual e moral, roubam-lhe a humanidade, o entendimento, a consciência. Oh, se experienciasses tal privação, tal infelicidade, abençoarias e bendirias a qualidade natural do pão e do vinho! Basta interromper o habitual curso comum das coisas para voltar a dar ao que é vulgar significado *invulgar* e à vida enquanto tal significado *religioso*. *Sagrado* seja então para nós o pão, *sagrado* o vinho, mas também *sagrada* a água! *Amen.*

APÊNDICE

NOTAS E CITAÇÕES

Deus enquanto Deus é a essência objectiva da razão ou do entendimento, Deus enquanto homem, enquanto objecto da religião, é [475] a essência objectiva do coração ou ânimo. Mas entendimento e coração ou ânimo — enquanto pensado como idêntico ao coração — são distintos. A razão é o sentimento de si do género como tal, o ânimo o sentimento de si da individualidade. O coração é o amor do homem pelos seus, a razão o amor do homem pelo género, a razão é o homem no geral, o coração o homem *in specie*, o coração uma faculdade apenas *pessoal*, a razão uma faculdade *objectiva*, o coração representa a pessoa, a razão a coisa. *Eu existo* — é coisa do coração, *eu penso* — coisa da cabeça. *Cogito ergo sum?* Não, *sentio ergo sum*. Só o sentir é o *meu ser*; pensar é o meu *não-ser*, pensar é a posição do género, a razão é o nada da personalidade. Pensar é um acto de cópula espiritual, cuja demonstração popular é a linguagem. Falar é acasalamento recíproco. Só se entendem aqueles seres que pertencem a um mesmo género; o instinto de comunicação é o instinto sexual espiritual. Na razão, o homem vê-se desaparecer no todo; a razão é a visão do céu estrelado, a visão do oceano, a visão de uma superfície ilimitada, o ânimo é a [476] visão da lua amigável, a visão da azenha que murmura docemente, a visão de um vale isolado, rigidamente delimitado. O coração contrai o homem, a razão expande-o — diferenças que só são válidas na *antítese*, pois também a razão contrai e o coração expande, mas de uma maneira diferente. A razão é fria porque não adula o homem, não dirige a palavra apenas a ele, mas o coração é o homem que toma *partido unicamente por si*. Decerto que o coração também se compadece dos animais, mas apenas

porque o animal também tem coração. O coração só ama o que identifica com ele próprio. O que atentas contra esta essência, atentas contra *mim próprio*. Esteja onde estiver, o coração só se ama a si mesmo, não vai além de si; o coração não nos dá o conceito de um outro, distinto de nós. A razão, pelo contrário, compadece-se dos animais, não porque se encontre a si mesma neles ou os identifique com o homem, mas porque os reconhece como distintos do homem, não existindo apenas em função do [477] homem, mas também como seres de direito próprio. O coração sacrifica o género ao indivíduo, a razão sacrifica o indivíduo ao género. O homem sem ânimo é um homem que não tem o seu próprio lar. O ânimo é a *essência caseira*, a razão a *res publica* do homem. A razão é a *verdade da Natureza*, o coração a *verdade do homem*. Ou numa forma mais popular: a razão é o *Deus da Natureza*, o coração o *Deus do homem*. Tudo o que o homem deseja, mas que a razão, a Natureza recusam, concede-lhe o coração. Deus, imortalidade, liberdade em sentido sobrenatural só existem no coração. O coração é *mesmo* a *existência de Deus*, a *existência da imortalidade*. Contentai-vos com esta existência! Não compreendeis o vosso coração — é esse o mal. Quereis uma imortalidade fáctica, exterior, objectiva, um Deus *fora de vós*. Oh, mas que ilusão!

Mas tal como o coração salva o homem das barreiras, a saber, das barreiras essenciais da Natureza, a razão, pelo contrário, salva-o das barreiras da finitude exterior. É certo que a Natureza é a luz e a medida da razão — isto é válido contra o idealismo desprovido de Natureza. Só o que é *naturalmente* verdadeiro, é também *logicamente* verdadeiro. O que não tem qualquer fundamento na Natureza, não tem fundamento nenhum. O que não é uma lei física, também não é uma lei metafísica. Cada verdadeira lei da metafísica pode e tem de se comprovar na física. Mas a razão é também ao mesmo tempo a luz da Natureza — isto é válido contra o materialismo desprovido de espírito e de razão. A razão é a *natureza das*

coisas que retornou a si mesma, *que se restitui in integrum*. A razão reconduz as coisas, das deturpações e alterações que sofrem com a pressão do mundo exterior, à sua verdadeira essência. A maioria dos cristais, e mesmo quase todos — para dar um exemplo óbvio — [478], antes de atingirem a sua forma fundamental básica, surgem na Natureza em formas totalmente diferentes; e há mesmo muitos cristais que nunca chegam a aparecer na sua forma fundamental. No entanto, a razão da mineralogia acaba por descobrir essa forma fundamental. Não há, portanto, nada de mais ridículo do que opor a Natureza à razão, por ser uma essência em si inconcebível. Quando a razão reconduz as formas modificadas e deformados à forma fundamental primitiva, não estará a fazer o que a própria Natureza tinha intenção de fazer, mas que apenas não conseguiu levar a cabo devido a obstáculos exteriores? O que faz ela senão eliminar as perturbações, influências e impedimentos exteriores, a fim de apresentar uma coisa como ela deve ser, tornar a *existência* igual à *ideia*, dado que a forma fundamental é a *ideia* do cristal? Mais um exemplo popular. O granito é composto de mica, quartzo e feldspato. Mas muitas vezes estão misturados nele outros minerais. Se não tivéssemos outro guia e professor senão os sentidos, incluiríamos *sem hesitação* no granito todas as pedras que encontrássemos constantemente nele; diríamos «sim» a tudo o que os sentidos nos ditam e assim nunca atingiríamos o conceito de granito. Mas a razão diz aos sentidos facilmente crédulos: *quod non*. Ela distingue; ela separa as componentes *essenciais* das *acidentais*. A razão é a parteira da Natureza; *explicita, apura, corrige, rectifica e completa* a Natureza. Ora o que isola o essencial do inessencial, o necessário do contingente, o próprio do estranho, o que restitui à unidade o que foi violentamente separado e à sua liberdade o que foi violentamente unido, não será de essência divina? Não é tal acção a acção do amor supremo, divino? Não será a acção de um poder redentor? E como seria possível que a razão

restabelecesse a essência mais pura das coisas, o texto original da Natureza, se ela própria não fosse a essência mais íntegra, mais pura, mais original? Mas a razão não tem preferência por este ou aquele género de coisas. Abarca com idêntico interesse todo o universo; interessa-se [479] por todas as coisas e seres *sem diferença, sem excepção* — dispensa ao verme que o egoísmo humano calca aos pés a mesma atenção que ao homem, que ao Sol no firmamento. A razão é portanto a essência *todo-englobante, todo-misericordiosa, o amor do universo por si mesmo*. Só à razão é servida a grande obra da ressurreição e apocatástase de todas as coisas e seres, da redenção e reconciliação universais. Nem o animal desprovido de razão, nem a planta desprovida de linguagem, nem a pedra desprovida de sentimento devem ser excluídos desta festa de todos-os-santos. Mas como seria possível à razão interessar-se por todas as coisas sem excepção, se ela própria não fosse de essência ilimitada, universal? Será possível que um ser limitado seja compatível com o interesse ilimitado ou o interesse limitado com o ser ilimitado? Como conheces o carácter limitado da essência a não ser precisamente pelo carácter limitado do interesse? Até onde se estende o interesse, até aí se estende a essência. Infinito é o instinto do saber, infinita, portanto, a razão. A razão é o género essencial supremo — por isso inclui todos os géneros no domínio do saber. Por isso, a razão não pode incluir em si o singular. A razão só tem *a sua existência adequada no género*, e no género não apenas como já se desenvolveu no passado e no presente, mas como se há-de desenvolver também no futuro para nós desconhecido. Aquilo por que se procura habitualmente demonstrar a finitude da razão demonstra precisamente a sua infinitude, como, inversamente, aquilo por que se procura demonstrar habitualmente a infinitude do sentimento, do ânimo ou do coração desvenda precisamente o carácter limitado do ânimo. O indivíduo contém em si o coração todo, mas não a razão toda. O *meu* pensar, o *meu*

saber, é limitado *porque* a razão é ilimitada, o *meu* sentimento, o *meu* coração, ilimitado porque o coração é em si limitado, desaparece todo em mim. Na actividade da razão sinto uma [480] diferença entre mim e a razão; esta diferença é o *limite* da individualidade; no sentimento não sinto qualquer diferença *entre mim* e o *coração*; ao cair a diferença, cai também o sentimento da limitação. Trata-se decerto de diferenças que por sua vez só têm validade *antitética*, pois o coração do homem como *ser racional* é tão ilimitado quanto a própria razão, na medida em que só me interesse teoricamente por aquilo para que tenho sentimento.

A razão é, pois, a essência da Natureza *e* do homem na sua identidade, depurada das barreiras da finitude, do espaço e do tempo, a essência universal, o Deus *universal*, mas o coração, pensado na sua *diferença* relativamente à razão, é o Deus *privado* do homem. Todas as determinações de Deus como Deus, como ser universal, racionalista, são determinações da razão — todas as determinações de Deus como Deus religioso são determinações do coração humano. Deus é o *coração* do homem *emancipado*, liberto das barreiras, isto é, das leis da Natureza. O coração *sem barreiras* é o *ânimo*; Deus é o *sentimento de si ilimitado* do *ânimo humano*. Chegamos assim à *diferença* entre *coração* e *ânimo*. O *ânimo em harmonia com a Natureza* é o coração, o *coração em contradição com a Natureza* é o *ânimo*. Por outras palavras, o coração é o *ânimo objectivo, realista*, este o coração subjectivo, idealista, ou melhor, espiritualista. As lágrimas que a noiva de Cristo derrama pelo seu noivo celestial vêm do *ânimo*, mas as lágrimas da noiva realista pelo noivo terreno e natural brotam do *coração*. [481] O *ânimo* é de natureza transcendente, sobrenatural — é o *coração doente, sofredor*, desintegrado da Natureza, cindido do mundo, o *anseio* por Deus e pela *imortalidade*, ou ainda — se a negação do mundo for consumada com força de vontade, se não for sentida mais nenhuma contradição — a fruição transbordante da beatitude e

imortalidade celestiais — o encantamento que chega ao céu. O coração *reconhece* também *o que contradiz o coração*, reconhece o poder do destino, reconhece também a morte dos entes queridos, mas o *ânimo não tolera* o que *o contradiz*: é o coração intolerante, injusto, excessivo que se põe *unicamente a si mesmo* como a essência absoluta, como a essência das essências. Por isso, o coração só tem sofrimentos verdadeiros, o ânimo aparentes. As dores do coração são *factos*, as dores do ânimo *representações*. O coração sangra, o ânimo chora. Cristo chora pela *morte* de Lázaro. O coração tem por *base* a *Natureza*, tem significado fisiológico; o coração é uma *verdade física* — mas não o ânimo, isto é, o ânimo pensado *na diferença* relativamente ao coração. O coração é [482] *activo*, o ânimo *passivo*, o coração é *solicito*, o ânimo *consolador*. O coração é o *sofrimento* como *simpatia*, compaixão, o ânimo o *sofrimento* como *sentimento de si*; aquele age *para os outros*, este deixa outros agirem *para ele*. O coração é sentimento *determinado*, o ânimo sentimento *indeterminado*, aquele refere-se apenas a objectos *reais*, este também a objectos *sonhados*. O ânimo é o *coração sonhador*. Se desejamos a imortalidade *por amor dos outros*, este desejo vem do *coração*; mas se desejamos a imortalidade *por nossa causa*, por desgosto, por insatisfação com o mundo real, este desejo vem do *ânimo*. No coração o homem refere-se a *outros*, no ânimo *a si*. O coração é a aspiração de *tornar feliz*, o ânimo a aspiração de *se ser em si mesmo infinitamente feliz*. O coração só se satisfaz *no outro*, o ânimo *em si mesmo*. O ânimo satisfeito *em si mesmo* é Deus. A Idade Média tem ânimo mas não tem coração, o céu cristão tem ânimo mas não tem coração, porque está aliado ao inferno da fé. O coração é independente do cristianismo, chega até a extinguir as diferenças religiosas, porque é universal, abarca todos os homens, porque ele próprio descende do género, da origem comunitária. O coração anima também os descrentes, mas o ânimo pertence à fé cristã, ou em todo o caso encontrou na fé

cristã a sua expressão plena e adequada. Em suma, o coração é o ânimo filosófico, racionalista, *aberto ao mundo, claro como o dia*; o ânimo o coração místico, obscuro, com vergonha do mundo — o coração é o *direito natural* do homem, o ânimo o *arbitrário* direito positivo. É certo que o ânimo também se funda na Natureza. Representações temíveis, por exemplo, a respeito do futuro, castigos inquietantes, sentimentos indeterminados, e por isso inomináveis, são propriedade do ânimo. Sem dúvida que, se abstrairmos de todas as religiões positivas, também o ânimo tem em si mesmo um significado real. Neste significado, ele é o coração feliz em si mesmo, o coração contemplativo, [483] especulativo. Mas enquanto se concentra essencialmente em si, é também o coração que se atormenta a si mesmo, que se ocupa apenas de si mesmo, que quer continuamente sair de si mesmo e todavia não escapa a si mesmo. Esta distinção até agora feita entre ânimo e coração não é de modo algum arbitrária. «‘Ânimo’ [Gemüt] deriva de ‘ambicionar’ [muten], ‘exigir’ [verlangen], ‘desejar’ [wünschen]». Designa, portanto, o princípio interior do homem considerado na totalidade da sua faculdade de desejar, racional e sensível e, por isso, distingue-se tanto de espírito como de alma.» ‘Os nossos desejos esvoaçantes dissipam-se e caem por terra. Mas o nosso ânimo, ó estrelas, há-de unir-se a vós.’ (Schiller). O coração designa as inclinações sociáveis com as quais participamos no bem-estar de outros» e não apenas «as inclinações sociáveis que se exprimem pelo amor. ‘Trouxe-te fielmente no meu peito, amei-te como jamais um coração amou’ (Horen)» (J. A. Eberhard, *Synonymik*, art. Geist). A diferença entre cristianismo e paganismo ou filosofia reduz-se apenas à diferença de ânimo e razão, ou melhor, de ânimo e coração. Na verdade, também os filósofos pagãos possuíam coração, ânimo, mas o seu ânimo era *cósmico, realista, determinado pela Natureza*; o seu coração estava nos objectos reais, na amizade, no amor conjugal, na família, enquanto que os cristãos punham o seu ânimo *em Deus e como*

o próprio Deus. O cristão não encontra Deus na razão; a razão é antes para ele um ser ateu; ou para nos exprimirmos de modo negativo, indeterminado e indirecto: ela *não* pode captar Deus, concebê-lo; o Deus que a razão põe é sempre um ente de razão, a própria essência da razão. O cristão só encontra Deus no ânimo, justamente porque o ânimo é o seu verdadeiro Deus. O cristianismo transformou o [484] coração em Deus, em *ser absoluto e onipotente* — eis o mistério que estava vedado a pagãos e filósofos, eis todo o mistério do cristianismo, a partir do qual é possível explicar de um modo, quer espontâneo, quer especulativo, que se concilia tanto com a filosofia como com a empiria, todas as manifestações da história cristã desde o início até aos nossos dias. Por aqui se percebe também que a tentativa dos nossos especuladores, ou melhor, fantasiadores positivos, de derivar desse Deus as relações jurídicas, políticas e naturais, numa palavra, tudo o que *contradiz* o ânimo, o Deus cristão, e que por isso é elevado até ao céu, à verdade do cristianismo, assenta tanto numa ignorância da Natureza, do Estado e do direito quanto do próprio cristianismo; assim se entende que esta tentativa é tão irracional, tão a-filosófica quanto *não-cristã*. Mas justamente porque o cristianismo negou a determinação e limitação, conformes à Natureza, do coração, voltou a pô-lo em contradição com o coração verdadeiro e universal — o coração sobrenatural tornou-se não-natural. Por isso, se neste livro “ânimo” e “coração” foram usados, ora como sinónimos, ora distinguidos no sentido mencionado, a culpa desta contradição não recai de modo algum apenas sobre o arbítrio do autor e o uso da língua, que utiliza “ânimo”, ora como a totalidade do homem, ora como coração, mas também sobre o *próprio objecto*. O cristianismo é [485] a *contradição* de *coração* e *ânimo*, porque é a contradição de fé e amor. A *fé* vem do *ânimo*, mas o *amor* do *coração*.

[488] *Na religião, o homem visa-se a si mesmo ou é objecto de si mesmo como objecto, como fim de Deus. O*

*segredo da encarnação é o segredo do amor de Deus pelo homem, mas o segredo do amor de Deus pelo homem é o segredo do amor do homem por si mesmo. Deus sofre — sofre por mim — eis a suprema autofruição, a suprema certeza de si do ânimo humano. «Portanto, Deus amou o mundo ao dar-lhe o seu filho unigénito» (Evangel. João 3, 16). «Se Deus está por nós quem poderia estar contra nós? Ele que também não poupou o seu próprio filho, mas o sacrificou por todos nós» (Romanos 8, 31.32). «Agradecei a Deus o seu amor por nós, que Cristo tenha morrido por nós» (ibidem, 5, 8). «O que agora eu vivo em carne, vivo na fé do filho de Deus, que me amou e se entregou a si mesmo por mim» (Gálatas 2, 20); veja-se ainda a Epístola a Tito 3, 4; Hebreus 2, 11). «Credimus in unum Deum patrem... [489] et in unum Dominum Jesum Christum filium Dei... Deum ex Deo... qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit et incarnatus et homo factus est passus» ⁽¹⁾ (*Fides Nicaenae Synodi*) «...Servator ...ex praeexcellenti in homines charitate non despexit carnis humanae inbecillitatem, sed ea indutus ad communem venit hominum salutem» ⁽²⁾ (Clemente de Alexandria, *Stromata*, L. VII, ed. Wircel, 1779). Christianos autem haec universa docent providentiam esse, maxime vero divinissimum et propter excellentiam amoris erga homines incredibilissimum providentiae opus, dei incarnatio, quae propter nos facta est» ⁽³⁾ (Gregório de Nissa, *Philosophiae**

(1) Acreditamos num só Deus Pai... e num só Senhor Jesus Cristo, filho de Deus... Deus de Deus... que por nós, homens, e pela nossa salvação desceu, incarnou, tornou-se homem e sofreu.

(2) O Salvador, ... pelo muito amor para com os homens, não desprezou a fraqueza da carne humana, mas, levado por ela, veio para a salvação do comum dos homens.

(3) Ensinam aos cristãos que a Providência é todo este mundo, mas, além disso, a obra mais notável da Providência para com os homens é a encarnação de Deus, que foi criada por causa de nós.

libri VIII, De providentia, c. I, 1512. B. Rhenanus Jo. Cono interprete). «Venit siquidem *universitatis creator* et Dominus: venit *ad homines*, venit *propter homines*, venit *homo*» ⁽¹⁾ (São Bernardo de Claraval, *De adventu Domini*, Basileia, 1552). «*Plus nos amat Deus quam filium pater ...Propter* [490] *nos filio non pepercit*. Et quid plus addo? et hoc filio justo et hoc filio unigenito et hoc filio Deo. Et quid dici amplius potest? et hoc *pro nobis*, i.e. pro malis etc. » ⁽²⁾ (Salviano, *De gubernatione Dei*, Ritterhusius, 1611, pp. 126-127). «Quid enim mentes nostras tantum erigit et ab *immortalitatis desperatione* liberat, quam quod *tanti nos fecit* Deus, ut Dei filius ...dignatus nostrum inire consortium mala nostra moriendo perferret» ⁽³⁾ (Pedro Lombardo, lib. III, dist. 20, c.1). «Attamen si illa quae miseriam nescit, *misericaordia non praecessisset*, ad hanc cujus mater est miseria, non accessisset» ⁽⁴⁾ [491] (São Bernardo, *Tract. de XII gradibus hum. et sup.*). «Ecce omnia tua sunt, quae habeo et unde tibi servio. Verum tamen vice versa *tu magis mihi servis, quam ego tibi*. Ecce coelum et terra quae in ministerium hominis creasti, praesto sunt et faciunt quotidie quaecunque mandasti. Et hoc parum est: quin etiam Angelos in ministerium hominis ordinasti. Transcendit autem omnia, quia *tu ipse homini*

(1) O Criador e Senhor do Universo veio; veio para junto dos homens, veio por causa dos homens, veio como homem.

(2) Deus ama-nos mais do que um pai ama o filho... Por nós, não poupou o filho. E que mais hei-de acrescentar? Este Filho justo, este Filho unigénito, este Filho que era Deus. E que mais posso dizer? Que o fez por nós, isto é, pelos pecadores.

(3) O que eleva tanto os nossos espiritos e os liberta da falta de esperança na imortalidade, senão aquilo que de tão importante Deus nos fez e que seu Filho, julgado digno de entrar em comunidade connosco, com a sua morte, redimiu os nossos pecados?

(4) No entanto, se a compaixão, que é alheia ao sofrimento, não o tivesse precedido, não se teria encontrado o caminho para esta compaixão, de que o sofrimento é mãe.

servire dignatus es et te ipsum daturum ei promisisti.» ⁽¹⁾ (Thomas a Kempis, *De imit.* 1. III, c. 10). «Ego omnipotens et altissimus, qui *cuncta creavi ex nihilo, me homini propter te humiliter subjeci...* Pepercit tibi oculus meus, quia *pretiosa* fuit anima tua in conspectu meo.» ⁽²⁾ (*ibid.*, c. 13). «Fili ego descendi de coelo pro salute tua, suscepi tuas misérias, non necessitate, sed *charitate* trahente» ⁽³⁾ (*ibid.*, c. 18). «Si consilium rei tantae spectamus, quod totum pertinet, ut s. litterae demonstrant, ad salutem generis humani, quid potest esse dignius Deo, quam illa tanta hujus salutis cura, et ut ita dicamus, tantus in ea re sumptus? ... Itaque Jesus Christus ipse cum omnibus Apostolis ... in hoc mysterio Filii Dei ἐν σαρκὶ φανερωθέντος angelis hominibusque patefactam esse dicunt magnitudinem sapientis *bonitatis divinae.*» ⁽⁴⁾ [492] (J. A. Ernesti, *Dignit. et verit. inc. Filii Dei asserta*, Opusc. Theol., Lipsiae, 1773, pp. 404-405. Que baço e que oco em comparação com as sentenças da antiga fé!) «*Propter me* Christus suscepit meas infirmitates, mei corporis subiit

⁽¹⁾ Eis que todas as tuas coisas, que eu possuo e a partir das quais Te sirvo, existem. Mas, contrariamente, Tu dedicas-te mais a mim do que eu a Ti. Eis que o céu e a terra, que criaste para benefício do homem, estão à tua disposição e diariamente fazem o que ordenaste. E isto é muito pouco, porque até colocaste os anjos à disposição do homem. Ultrapassa tudo, porque Tu próprio Te dignaste servir o homem e prometeste que haverias de Te entregar a ele.

⁽²⁾ Eu, onnipotente e altíssimo, que por ti do nada criei todas as coisas, subordinei-me humildemente ao homem... A minha bondade perdoou-te, porque na minha presença a tua alma foi preciosa.

⁽³⁾ Filho, eu desci do céu para tua salvação e suportei as tuas desgraças, arrastado não pela necessidade, mas pelo amor.

⁽⁴⁾ Se tivermos em conta um plano tão grandioso que vise todas as coisas, como afirma a Sagrada Escritura, o que pode ser mais digno de Deus para a salvação do género humano, do que aquele cuidado tão grande para esta salvação e uma considerável contribuição neste sentido, como já afirmámos? O próprio Jesus Cristo e todos os Apóstolos... sobre este mistério do Filho de Deus, afirmam que a nobreza da sapiente bondade divina foi revelada aos anjos e aos homens.

passiones, pro me peccatum h.e. pro omni homine, pro me
meledictum factus est etc. Ille flevit, ne tu homo diu fleres. Ille
injurias passus est, ne tu injuriam tuam doleres.» (1)
(Ambrósio, *De fide ad Gratianum*, L. II, c. 4).

[493] «Não são propriamente
As tuas *monarquias*
Que atraem até ti os corações,
Ó Coração maravilhoso,
Mas a tua *incarnação*
Na plenitude do tempo
E o teu caminho tão cheio de canseiras
Sobre a terra.

É esta a grande lição
Que não deve passar despercebida.
Partir do seio do Pai,
E ir até à morte
Pelos pecadores perdidos,
Ó tu, Bem supremo!
Para que através do teu sangue
Eles se tornassem filhos de Deus.

A nossa alma vive,
Todo o nosso coração ri
Quando paira diante de nós
Cristo que nos torna bem-aventurados.
Quando o vemos na imagem,

(1) Por minha causa, Cristo sofreu as minhas fraquezas, suportou as
paixões do meu corpo e por mim, isto é, por todos, deixou-se apresentar como
pecador, como maldito. Chorou, para que tu, homem, não chorasses durante
muito tempo. Suportou injúrias, para que tu não lamentasses a tua injúria.

Tão cheio de sofrimento,
Ele que tão suavemente
Verteu *por nós* o seu sangue até morrer.
Abaixo as vossas glórias!
E tu, honra vã!
Mesmo aquele que fosse para sempre *um pecador*,
Esse seria sempre bem-aventurado,
Teria alegria e prazer,
Pois *imensa é a força*
Que *se encontra na miséria.*»

«Embora conduzas também o leme
Das monarquias celestes,
És todavia *nosso irmão*;
A carne e o sangue reconhecem-se sempre.

«A *atração mais poderosa*
Em que o meu coração se esvai
É a de o que o meu Senhor
Morreu *por mim* na cruz.»

«É este o meu impulso verdadeiro:
Amo-te pelo teu amor
Que fez com que tu, *Deus criador*, nobre Príncipe,
Te transformasses *por mim* no cordeiro de Deus.»

«Oh, soubessem e cressem então todos
Que o nosso Criador se fez carne,
E que pela miséria dos pobres homens
Escolhesse a morte amarga,
E que ressuscitasse,
E que esteja agora *por nós* sentado nas alturas
E *como Senhor de todas as criaturas*
Na nossa natureza humana.»

«Demos graças a ti, precioso cordeiro de Deus,
Com milhares de lágrimas de pecador,
Morreste *por mim* no lenho da cruz
E procuraste-me *ansiosamente*.»

«Foi o teu sangue, foi o teu sangue que fez
Com que eu a ti me entregasse,
Doutra forma *nunca teria pensado em ti*
Em toda a minha vida.»

«*Não tivesses tu vindo ao meu encontro*
Nunca teria sido eu a procurar-te.»

«Ó doce *pasto de almas*
Na *Paixão* de Jesus!
Despontam *vergonha e alegria*,
Quando te vemos em espírito,
Tu, filho de Deus e do homem,
Morrer tão prontamente
Por nós na cruz.
E cada um pensa: foi *por mim*.»

«Creio-o e sinto-o no coração:
O meu Salvador ama-me.»

«O Pai toma-nos sob a sua protecção,
O Filho lava-nos com o seu sangue,
O Espírito Santo esforça-se constantemente
Por nos cuidar e educar.»

«O que é que tornou o meu pobre coração
Doente por amor?
Ah, porque eu *trouxe* para dentro dele
A morte e as dores de Jesus.»

«Ah, Rei, grande em todos os tempos,
Mas *para mim nunca maior*
Do que nas ensanguentadas vestes de mártir.»

«O bem-estar no meu coração
Provém das dores amargas
Do cordeiro de Deus.
Mal posso falar nisso,
Tantas são as lágrimas de amor.
Ah! vêde só as suas chagas!»

«Ó, chagas eleitas,
Que belas sois para mim!
O meu coração deseja a toda a hora
Contemprar-vos fervorosamente.
Ah! que a impressão do seu martírio
Fique profundamente dentro de mim
Através dessa visão permanente.»

«O meu Amigo é para mim e eu sou para ele,
Como o querubim do propiciatório:
Olhamo-nos um ao outro constantemente,
Tanto quanto ele queira, tanto quanto eu possa.

Ele procura *repouso no meu coração*
E eu acorro sempre ao dele:
Ele deseja estar na minha alma
E eu a seu lado, junto da sua chaga.»

Estes poemas são extraídos do *Livro de cânticos para uso da irmandade evangélica*, Gnadau, 1824. É bastante claro, pelos exemplos até agora dados, que o mais profundo mistério da religião cristã se resolve no *segredo do amor de si humano*, mas que o amor de si religioso se distingue do amor natural pelo facto de transformar o activo num passivo. Sem dúvida que o ânimo mais profundo, o ânimo místico religioso tem

horror a um tal egoísmo indisfarçado e nu que se manifesta nos poemas dos herrnhutianos; em Deus, ele não se reflecte expressamente a si mesmo, mas esquece-se de si mesmo, nega-se, exige um amor a Deus despojado e desinteressado, refere Deus a Deus, não a si. «Causa diligendi Deum, Deum est. Modus sine modo diligere ... Qui Domino confitetur, non quoniam sibi bonus est, sed quoniam bonus est, hic vere diligit Deum *propter Deum et non propter seipsum*. Te enim quodammodo perdere, tanquam qui non sis et omnino non sentire te ipsum et a temetipso exinaniri et pene annullari, coelestis est conversationis, non humanae affectionis». ⁽¹⁾ [497] (Bernardo, *Tractatus de diligendo Deo*, ad Haymericum). Mas este amor livre, despojado é apenas o momento do mais elevado entusiasmo religioso, o momento da unificação do sujeito com o objecto. Logo que surge a diferença — e ela surge necessariamente — o sujeito como *objecto de Deus* volta a referir-se imediatamente a si mesmo. E abstraindo também deste aspecto: o sujeito religioso apenas nega o seu eu, a sua personalidade, porque tem em Deus a fruição da personalidade bem-aventurada, Deus *per se* é o bem-estar da alma realizado, Deus é o supremo sentimento de si e sentimento de êxtase do ânimo humano. Daí a expressão: «Qui Deum non diligit, se ipsum non diligit.»

Porque Deus sofre e do modo como sofre, também o homem tem por sua vez de sofrer. A religião cristã é a religião do sofrimento.

«Videlicet vestigia Salvatoris sequimus in theatris. Tale nobis scilicet Christus reliquit exemplum, quem *flevisse*

⁽¹⁾ O motivo para amar Deus é Deus. O modo é amar imoderadamente... Quem se confessa ao Senhor, não porque é bom para si, mas porque é bom, esse ama Deus por causa de Deus e não por causa de si próprio. Na verdade, orientares-te como se não existisses, não te sentires completamente, seres despojado de ti e quase aniquilado, é próprio do trato celeste, não da afeição humana.

legimus, risisse non legimus» ⁽¹⁾ (Salviano, op. cit., L. VI, § 181.) «Christianorum ergo est *pressuram pati* in hoc saeculo et *lugere* quorum est *aeterna vita*» ⁽²⁾ (Orígenes, *Explan. in Ep. Pauli ad Rom.*, L. II, c. II, interpret [498] Hieronymo). «Non est discipulus super magistrum. Statim sequitur, nec servus super Dominum suum, quia cum magister et dominus ipse perpressus sit persecutionem et traditionem et occisionem, multo magis servi et discipuli eandem expendere debebunt, ne quasi superiores exemti de iniquitate videantur, quando hoc ipsum sufficere eis ad gloriam debeat, aequari passionibus Domini et magistri.» ⁽³⁾ (Tertuliano, *Scorpiace*, c. IX). «Si quidem aliquid melius et utilius saluti hominum quam pati fuisset, *Christus* utique *verbo* et *exemplo* ostendisset ... Quoniam *per multas tribulationes* oportet nos *intrare in regnum Dei*» ⁽⁴⁾ (Thomas a Kempis, *De imit.*, L. II, c. 12). De resto, designar a religião cristã como religião do sofrimento, [499] só é naturalmente válido no caso de certos desvios dos antigos cristãos. Já o protestantismo negava o *sofrimento* de Cristo como um *princípio moral*. Neste aspecto, a diferença entre catolicismo e protestantismo consiste justamente no facto de este, por *sentimento próprio*, se ter fixado apenas no *mérito*, aquele, por *simpatia*, também no *sofrimento* de Cristo como

(1) Seguimos, naturalmente, os passos do Salvador, nos teatros. Cristo deu-nos tal exemplo, que lemos ter Ele chorado, mas não lemos que Ele tenha rido.

(2) É próprio dos cristãos sofrerem atribulações e lamentarem-se neste mundo, porque a vida eterna será deles.

(3) O discípulo não está acima do Mestre: imediatamente o segue; nem o servo está acima do seu senhor porque, embora o Mestre e Senhor tenha sofrido a perseguição, a capitulação e o martírio, muito mais os servos e os discípulos os deverão expiar, para que não pareça que eles estão acima e isentos desta injustiça, quando isto mesmo lhes deve bastar para a glória de serem igualados à paixão do Senhor e Mestre.

(4) Se alguma coisa tivesse existido melhor e mais vantajosa para a salvação dos homens do que sofrer, então Cristo tê-lo-ia mostrado pela palavra e pelo exemplo... porque, para entrar no Reino de Deus, temos de suportar muitos tormentos.

exemplo e mandamento da vida. «Cordeirinho, só choro *de alegria pelo sofrimento*; esse mérito foi *teu*, mas o teu *mérito é meu!*» — «Não conheço outra *alegria* além do teu sofrimento» — «Lembrar-me-ei eternamente do que te *custou o teu sangue para que eu pudesse ser salvo!*» — «Ó, meu Emanuel, *que doçura* para a minha alma, quando me deixas *fruir* o teu precioso jorro de sangue.» «Pecadores estavam de coração alegre por terem um Salvador, ...para eles é *admiravelmente belo* verem Jesus na cruz» (*Gesangbuch der evangelischen Brudergemeinde*). Não é, pois, de admirar que os cristãos de hoje já não queiram ouvir falar do sofrimento de Cristo. Eles já descobriram o que é o verdadeiro cristianismo — e apoiam-se unicamente na palavra divina da Sagrada Escritura. E a Bíblia tem, como é de todos conhecido, a preciosa propriedade de se encontrar nela tudo o que se *quiser*. O que *outrora* existiu, naturalmente que já lá não está *agora*. Há muito que o princípio da estabilidade desapareceu da Bíblia; a revelação divina é tão variável quanto a opinião humana. [500] *Tempora mutantur*. Acerca disso também a Sagrada Escritura sabe cantar um poema. Mas é precisamente um privilégio da religião cristã poder-lhe arrancar o coração do corpo e todavia ser-se ainda um bom cristão. Só não se deve tocar no nome. Neste ponto, os cristãos de hoje continuam a ser muito sensíveis; sim, o nome é a única coisa em que os cristãos modernos estão de acordo com os antigos. Outrora o simples nome de Cristo fazia milagres, e também hoje; mas sem dúvida milagres diferentes, e mesmo de tipo oposto. Outrora o nome de Cristo expulsava do homem o *anti-cristão*; agora, inversamente, expulsa, do *homem* o *cristão*. Sobre as metamorfoses do milagre cristão, veja-se *Philosophie und Christentum* de L. Feuerbach.

O segredo da trindade é o segredo da vida social.

«Unum Deus esse confitemur. Non sic unum Deum, quasi *solitarium*, nec eundem, qui ipse sibi pater, sit ipse filius, sed

patrem verum, qui genuit filium verum, i.e. deum ex Deo ...non creatum sed genitum» ⁽¹⁾ (*Concilium Chalcedonense*, Carranza, Summa, 1559, p. 139). «Si quis quod scriptum est: *Faciamus hominem, non patrem ad filium dicere, sed ipsum ad semetipsum* asserit dixisse [501] Deum, anathema sit» ⁽²⁾ (*Concilium Syrmienne*, *ibid.*, p. 68). «Professio enim *consortii* sustulit intelligentiam singularitatis, quod consortium aliquid nec potest esse *sibi ipsi solitario*, neque rursum solitudo solitarii recipit: faciamus ... Non solitario convenit dicere: *faciamus et nostram.*» ⁽³⁾ (Pedro Lombardo, L. I, dist. 2, c. 3 e). Mesmo os protestantes ainda explicam esta passagem com estas palavras: «Quod profecto aliter intelligi nequit, quam *inter ipsas trinitatis personas* quandam de creando homine institutam fuisse *consultationem*» ⁽⁴⁾ (J. F. Buddei, *Compendium Institutionem Theologiae dogmaticae*, curavit J. G. Walchius, L. II, c. I, § 45).

[502] *As diferenças na essência divina da trindade são diferenças naturais, físicas.* «Iam de proprietatibus personarum videamus ... Ait Augustinus in libro de fide ad Petrum: Aliud est *genuisse* quam natum esse, aliudque est

⁽¹⁾ Declaramos que existe um só Deus. Não na acepção de um único Deus solitário, nem naquela outra em que Ele seria para si Pai e para si Filho, mas no sentido de um Pai verdadeiro que gerou um Filho verdadeiro, isto é, Deus a partir de Deus... não criado, mas gerado.

⁽²⁾ Quem afirmar que as palavras «faça-se o homem» não foram proferidas do Pai para o Filho, mas por ele próprio para si próprio, seja excomungado.

⁽³⁾ A situação de comunidade suprime a faculdade de compreender a singularidade, porque nem a comunidade pode existir para o solitário, nem, por sua vez, a solidão do solitário se pode exprimir pela palavra *faça-se* e não se deve dizer ao solitário *faça-se e nossa*.

⁽⁴⁾ Aquilo que, realmente, de outro modo, não pôde ser compreendido quanto às três pessoas da Trindade, foi a questão que se colocou acerca da criação do homem.

procedere quam genuisse et natum esse. Unde manifestum est, quod alius est pater, alius filius, alius spiritus s. [503] Et est *proprium solius patris*, non quod non est natus ipse, sed quod *unum filium genuerit*, propriumque solius filii, non quod ipse non genuit, sed quod de *patri essentia natus est* ... Hylarius in L. III. de trinitate: ... Nos filii Dei sumus, sed non talis hic filius. Hic enim *verus* et *proprius* est filius *origine*, non adoptione, veritate, non nuncupatione, nativitate, non creatione» ⁽¹⁾ (Pedro L., L. I, dist. 26, c. 2 e 4). Que também [504] na Bíblia o *filius dei* tenha o significado de um filho real decorre indubitavelmente da seguinte passagem: «Deus *amou* o mundo porque lhe deu o seu *filho unigénito*.» Se o amor de Deus que esta passagem atesta deve ser verdade, então o filho também tem de ser uma verdade, e para falar na nossa língua, uma verdade física. É nisto que se baseia a acentuação do facto de ele ter sacrificado o *seu filho* por nós [505] — portanto apenas nisto reside a prova da grandeza do seu amor. *O Livro de cânticos da irmandade evangélica* capta por isso correctamente o sentido da Bíblia quando fala «do Pai do nosso Senhor Jesus Cristo, que é também nosso pai»:

«O seu filho não é para ele demasiado precioso
Não! Ele sacrificou-se por mim,
Para que pelo seu precioso sangue
Eu me livrasse do fogo eterno.

⁽¹⁾ Vejamos agora as propriedades das pessoas... diz Agostinho no livro *de fide ad Petrum*: «uma coisa é ter gerado, outra é ter nascido; uma coisa é proceder, outra coisa é ter gerado e ter nascido.» Como é evidente, um é o Pai, outro é o Filho e outro é o Espírito Santo. É próprio apenas do Pai o facto de Ele não ter nascido, mas de ter gerado um só Filho; é próprio apenas do Filho não ter Ele sido gerado, mas de ter nascido da essência do Pai... Hilário no Livro III Da Trindade:... Nós somos filhos de Deus, mas não como o seu Filho. Este é o Filho verdadeiro pelo nascimento e não pela adopção, pela verdade e não pelo nome, pelo nascimento e não pela criação.

Tanto amaste o mundo
Que o teu coração se dispôs
A entregar o filho, que era a *tua alegria e vida*,
À miséria e à morte.»

«Deus é um ser em si triplo, tripessoal» significa: Deus não é apenas um *ser* metafísico, abstracto, espiritual, mas *físico*. O centro da trindade é o filho, pois o pai só é pai graças ao filho, mas o segredo da procriação é o segredo da física. *O filho é a necessidade da sensibilidade ou do coração satisfeita em Deus*, pois todos os desejos do coração, mesmo o desejo de um Deus pessoal e o desejo da beatitude celestial, são desejos sensíveis. Isto é particularmente evidente pelo facto de, mesmo no interior da trindade divina, o filho ter o *corpo humano* como atributo essencial, permanente. Ambrósio: «Scriptum est Ephes. I: *Secundum carnem* igitur omnia ipsi subjecta, traduntur.» ⁽¹⁾ Crisóstomo: «Christum secundum carnem pater jussit a cunctis angelis adorari.» ⁽²⁾ Teodoreto: «Corpus dominicum surrexit quidem a mortuis, divina glorificata gloria ...corpus tamen est et habet, *quam prius habuit, circumscriptionem*» ⁽³⁾ [506] (v. *Konkordienbuchs-Anhang: «Zeugnisse der H. Schrift und Alväter von Christo»* e Pedro Lombardo, L. III, dist. 10, c. 2.). De acordo está a irmandade evangélica quando canta: «Quero abraçar-te continuamente no amor e na fé, até que eu, quando a minha boca um dia estiver exangue, *te veja em corpo*.» «Agradecemos-te, Senhor Jesus Cristo, que tenhas subido até ao Céu. A tua despedida e o que aconteceu anunciam um adeus alegre: as viagens que a cabeça fez são também o caminho dos seus membros.» «Os teus

(1) Está escrito em Efésios I: «segundo a carne, tudo lhe está submetido».

(2) O Pai ordenou que, segundo a carne, Cristo fosse adorado por todos os anjos.

(3) O corpo do Senhor ressuscitou de entre os mortos louvado pela glória divina... todavia é um corpo e tem a mesma forma que antes tinha.

olhos, a tua boca, o corpo ferido por nós, confiamos tanto neles que *eu hei-de contemplar tudo isso.*»

Por esta razão, o filho de Deus é também o filho preferido do coração humano, o noivo da alma, o objecto de um *amor piedoso e formal*. «O Domine Jesu, si adeo sunt *dulces istae lachrymae*, quae ex *memoria et desiderio* tui excitantur, quam dulce erit gaudium, quod ex *manifesta tui visione* capietur? Si adeo dulce est *flere pro te*, quam dulce erit *gaudere de te*. Sed quid hujusmodi secreta colloquia proferimus in publicum? Cur ineffabiles et innarrabiles affectus communibus verbis conamur exprimere? *Inexperti* talia non intelligunt. Zelotypus est sponsus iste ... *Delicatus* est sponsus iste.» ⁽¹⁾ [507] (*Scala Claustralium sive de modo orandi*, entre os escritos apócrifos de S. Bernardo). «Luge propter amorem Jesu Christi, sponsi tui, quousque *eum videre possis.*» ⁽²⁾ (*De modo bene vivendi*, Sermão X, *ibid.*).

A diferença entre o Deus dotado de filho ou sensível e o Deus privado de filho ou de sensibilidade não é mais do que a diferença entre o homem místico e o homem racional, dotado de razão. O homem racional *vive e pensa*; supre a *deficiência do pensar* pela *vida* e a *deficiência da vida* pelo *pensar*, não só teoricamente, na medida em que a partir da própria razão se convence da realidade da sensibilidade, mas também praticamente, na medida em que liga a actividade vital com a actividade espiritual. O que tenho na vida, não preciso de o pôr no espírito, no ser metafísico, em Deus — amor, amizade,

⁽¹⁾ Ó Senhor Jesus, se já são tão doces as lágrimas estimuladas pela Tua recordação e saudade, quão grande e doce não será a alegria fruída com a Tua manifesta visão? Se é agradável chorar por Ti, quão doce será alegrar-me Contigo? Por que razão havemos de tornar públicas as conversas privadas? Por que razão tentamos exprimir, com palavras banais, afectos inefáveis e inenarráveis? Os inexperientes não compreendem estas coisas. Ciumento é este esposo... terno é este esposo.

⁽²⁾ Chora pelo amor de Jesus Cristo, teu esposo, até que O possas ver.

intuição, o mundo em geral dão-me o que o pensar não me dá, não pode dar, mas também não *deve* dar. Mas por isso mesmo, no pensar, ponho de lado as necessidades sensíveis do coração para não obscurecer [508] a razão com *desejos* — é na *separação* das actividades que consiste a *sabedoria* da vida e do pensar —, não preciso de nenhum Deus que através de uma *física mística, imaginária* me supra a falta da física real. O meu coração está satisfeito quando estou espiritualmente activo — por isso penso com indiferença, *abstractamente*, friamente, isto é, *livremente* face ao coração rebelde que ultrapassa os seus limites e se introduz abusivamente nos assuntos da razão, — não penso, portanto, para satisfazer o meu coração mas para satisfazer a minha *razão não satisfeita pelo coração*; penso apenas no interesse da razão, por *puro instinto de conhecimento*, quero de Deus apenas a fruição da inteligência *pura, sem misturas*. Por isso, o Deus da cabeça racional é necessariamente diferente do Deus do coração que no pensar e na razão *apenas* se quer satisfazer *a si mesmo*. É isto que o homem místico precisamente pretende, ele que não suporta o fogo clarificador da crítica que separa e limita, porque tem a cabeça constantemente obnubilada pelas névoas que se erguem do inextinguível ardor do seu ânimo desejoso. Ele nunca chega ao pensar *abstracto*, quer dizer, *desinteressado, livre*, mas por isso também nunca chega à *intuição das coisas na sua naturalidade, verdade e realidade simples*; hermafrodita ou onanista espiritual, identifica por isso *imediatamente, sem crítica*, o princípio masculino do pensar e o princípio feminino da intuição sensível, ou seja, determina um Deus no qual, ao *satisfazer o seu instinto de conhecimento*, satisfaz *imediatamente o seu instinto sexual*, isto é, o instinto dirigido para um ser pessoal. Foi unicamente da luxúria de um hermafroditismo místico, de um sonho voluptuoso, de uma metástase doentia do material da procriação, [509] que nasceu no cérebro esse monstro da Natureza em Deus de Schelling, porque esta Natureza nada mais representa, como já se

mostrou, senão os desejos carnaís que obscurecem a luz da inteligência.

No que respeita à trindade, ainda mais esta observação. Os teólogos mais antigos afirmavam que os *atributos essenciais* de Deus enquanto Deus se esclareciam a partir da luz da *razão natural*. Mas porque pode a razão conhecer *a partir de si mesma* a essência divina, a não ser porque a essência divina não é senão a própria essência objectiva da inteligência? Mas acerca da trindade afirmavam que ela só pode ser conhecida a partir da revelação. E porque não a partir da razão? Porque ela contradiz a razão, ou seja, porque ela não exprime uma necessidade da razão mas uma necessidade sensível, do ânimo. De resto, dizer que algo provém da revelação não significa no fim de contas senão que algo chegou até nós apenas pela *via da tradição*. Os dogmas da religião nasceram em certas épocas, por necessidades determinadas, sob relações e representações determinadas e, por isso, para os homens de uma época posterior, na qual estas relações, necessidades e representações desapareceram, são algo de incompreensível, de inconcebível, apenas legado pela tradição, isto é, algo de revelado. A oposição de revelação e razão reduz-se à oposição de história e razão, ao facto de a Humanidade de uma época determinada já não *ser capaz* daquilo de que fora numa época *diferente*, do mesmo modo que o homem como indivíduo não desenvolve a sua capacidade de modo igual em todas as épocas, mas apenas nos momentos de particular exigência do exterior e de estímulo do interior. É por isso que as obras do génio surgem sempre sob condições totalmente especiais em que se aliam condições internas e condições externas; são ἅπαξ λεγόμενα. «O que é verdadeiro só existe uma vez». Por isso em épocas posteriores as suas próprias obras aparecem muitas vezes ao homem como totalmente estranhas e incompreensíveis. Agora já não sabe como as produziu e foi capaz de produzir, isto é, já não é capaz de as explicar *por ele próprio*, quanto mais de voltar a produzi-las. Mas tal não

deveria também acontecer. Tal repetição [510] seria desnecessária e, porque desnecessária, desprovida de espírito. Repetimo-lo: «O que verdadeiro só existe uma vez». Só o que acontece *uma vez* acontece *necessariamente*, e só o que é necessário é *verdadeiro*. A necessidade é o segredo de cada verdadeira criação. Só onde há necessidade opera a Natureza, e só onde há Natureza opera o génio, o espírito da verdade infalível. Como seria ridículo se nos anos de maturidade quiséssemos deduzir as obras da nossa juventude, porque o seu conteúdo e origem se nos tornou distante e incompreensível, de uma especial inspiração vinda de cima, como seria ridículo reivindicar para as doutrinas e representações de uma época passada, porque os homens vindouros já não as encontram na sua razão, uma origem que ultrapassa a força humana, uma origem divina, isto é, imaginária, ilusória.

A criação a partir de nada exprime o carácter não-divino, não-essencial, isto é, a nulidade do mundo. O nada a partir do qual o mundo foi criado, é o seu próprio nada.

[511] «Sanctus Dominus Deus omnipotens in principio, quod est in te, in sapientia tua, quae nata est de substantia tua, fecisti aliquid et de nihilo. Fecisti enim coelum et terram *non de te*, nam esset aequale unigenito tuo, ac per hoc et tibi, et nullo modo justum esset, ut *aequale tibi esset, quod in te non esset*. Et aliud praeter te non erat, unde faceres ea Deus ... Et ideo de nihilo fecisti coelum et terram» ⁽¹⁾ (Agostinho, *Confissões*, L. XII, c. 7). «Creatio [512] non est motus, sed simplicis divinae voluntatis vocatio ad esse eorum, quae antea

(1) Santo Senhor Deus onnipotente, pelo princípio que está em Ti e pela sabedoria que nasceu da Tua substância, do nada fizeste tudo. Fizeste o céu e a terra não a partir de Ti, porque seriam iguais ao Teu unigénito e, por isso, de modo nenhum seria justo para Ti que fossem iguais a Ti, visto que em Ti não existiriam. E além de Ti, ó Deus, não havia nada com que o criasses. E a partir do nada fizeste o céu e a terra.

nihil fuerunt et secundum se ipsa et nihil sunt et ex nihilo sunt» (1) (Alberto Magno, *De mirabili scientia Dei*, P. II, Tr. I, Qu. 4, art. 5, memb. II). «Creatura in nullo debet parificari Deo, si autem non habuisset, initium durationis et esse, in hoc parificaretur Deo» (2) (*ibid.* *Quaest. incidens* I).

[515] *A providência é a consciência religiosa que o homem tem da sua diferença relativamente aos animais, à Natureza em geral. «Deus preocupa-se com os bois?»* (Paulo, Coríntios I. 9, 9). «Nunquid curae est Deo bobus? inquit Paulus. Ad nos ea cura dirigitur, non ad boves, equos, asinos, qui in usum nostrum sunt conditi» (3) (J. L. Vives Valentini, *De veritate fidei christianae*, Basileia, 1544, p. 108). «Nunquid [516] enim cura est Deo de bobus? Et sicut non est cura Deo de bobus, ita nec de aliis irrationabilis. Dicit tamen scriptura (Sapient. 6) quia ipsi cura est de omnibus. Providentiam ergo et curam universaliter de cunctis, quae condidit, habet ... Sed specialem providentiam atque curam habet de rationabilibus» (4) (Pedro Lombardo, L. I, dist. 39. c. 3). Voltamos a encontrar aqui um exemplo de como a sofística cristã é um produto da fé cristã, especialmente da crença na Bíblia enquanto palavra de Deus. Deus não se preocupa com os bois; Deus preocupa-se com tudo, logo, também com os bois. São

(1) A criação não é um movimento, mas um acto da pura vontade divina para a existência daquilo que antes não havia e que, em si, é nada e provém do nada.

(2) A criatura de modo nenhum deve ser igualada a Deus, mas se não tivesse o início da duração e do ser, nesse caso seria igual a Deus.

(3) Acaso pergunta Paulo: Deus preocupa-se com os bois? Este cuidado dirige-se a nós e não aos bois, aos cavalos ou aos burros, que foram criados para nossa utilidade.

(4) Deus preocupa-se com os bois? Deus não se preocupa com os bois, assim como não se preocupa com os outros irracionais. Diz, porém, a Escritura (Sapient. 6) que Ele cuida de todos e tem uma Providência e um cuidado universais por tudo o que cria... Mas tem uma especial Providência e cuidado para com os seres racionais.

contradições; mas a palavra de Deus não se deve contradizer. Como é que a fé sai desta contradição? Só introduzindo entre a posição e a negação do sujeito um predicado que é *ao mesmo tempo uma posição e uma negação*, ou seja, uma contradição, uma ilusão teológica, um sofisma, uma mentira. É o que acontece aqui com o predicado «universal». Uma providência *universal* é uma providência ilusória, na verdade não é providência *nenhuma*. Só a providência *especial* é providência — providência no sentido da religião.

[520] *A negação da providência é a negação de Deus.* «Qui ergo providentiam tollit, totam Dei substantiam tollit, et quid dicit nisi Deum non esse? ... Si non curat *humana*, sive sciens, sive nesciens, cessat omnis causa pietatis, cum sit *spes nulla salutis*» ⁽¹⁾ (Joa. Trithemius, *Tractatus de providentia Dei*). «Nam qui nihil aspici a Deo affirmant, prope est ut cui adspectum adimunt, etiam substantiam tollant» ⁽²⁾ (Salvianus, *op. cit.*, L. IV). «Nec sane multum interest, utrum id (Deos esse) neget, an eos omni procuracione atque actione privet» ⁽³⁾ (Cícero, *De Nat. D.* II, 16). «Aristóteles, embora não chame expressamente a Deus um *tolo*, quase que defende essa opinião, ao considerar que ele nada sabe das nossas coisas, nada vê, nem conhece, nem entende das nossas intenções, só se contempla a si mesmo... Mas o que nos interessa um tal Deus ou Senhor? Que proveito tiramos daí?» (Lutero in Walch, *Philosophisches Lexicon*, art. Vorsehung). A

(1) Quem retira a Providência, retira toda a essência a Deus. E que coisa afirma, a não ser que Deus não existe? Se Deus não cuida das coisas humanas, quer conhecendo, quer não conhecendo, cessa toda a causa da bondade divina, porque não existe nenhuma esperança de salvação.

(2) Aqueles que afirmam que nada é cuidado por Deus são quase como os que lhe arrebatam o atendimento e lhe suprimem a essência.

(3) Nem é de muita importância, nem é importante negar que os deuses existem ou privá-los de qualquer assistência e actividade.

providência é por isso a prova mais irrefutável, mais evidente, de que na religião é só o *homem* que está em causa, de que o segredo da teologia é a antropologia, de que o conteúdo, o elemento constitutivo, do ser infinito é o ser «finito». «Deus vê o homem» significa que o homem *apenas se vê a si mesmo* em Deus; «Deus cuida do homem» significa que o cuidado do homem *por si mesmo* é a sua *essência suprema*. Faz-se depender a realidade de Deus da actividade de Deus. Um Deus não activo não é um Deus real, efectivo. Ora [522] sem objecto não há actividade. Só o objecto converte a actividade, de mero poder, em actividade *de facto*. Este objecto é o homem. Se não existisse o homem, Deus não teria qualquer causa para agir. O homem é, portanto, o princípio do movimento, a alma de Deus. Um Deus que não vê nem ouve o homem, que não *tem em si* o homem, é um Deus cego e surdo, isto é, ocioso, vazio, sem conteúdo. Portanto, a plenitude da essência divina é a plenitude da essência humana — a *divindade* de Deus é, portanto, a Humanidade. *Eu para mim* — eis o segredo desconsolado do epicurismo, do estoicismo, do panteísmo; *Deus para mim* — eis o segredo consolador da religião, do cristianismo. É o homem que existe em função de Deus ou Deus em função do homem? Sem dúvida que, na religião, o homem existe em função de Deus, mas apenas porque Deus existe em função do homem. *Eu existo para Deus, porque Deus existe para mim*.

A providência é exactamente como o poder do milagre, a liberdade sobrenaturalista relativamente à Natureza, o domínio do arbítrio sobre a lei. «Liberrime Deus imperat [523] naturae — Naturam saluti hominum attemperat propter Ecclesiam ... Omnino tribuendus est Deo hic honos, quod possit et velit opitulari nobis, etiam cum a tota natura destituimur, contra seriem omnium secundarum causarum ... Et multa accidunt plurimum hominibus, in quibus mirandi eventus fateri eos cogunt, se a Deo sine [524] causis secundis

servatos esse» ⁽¹⁾ (C. Peucerus, *De Commentarius praecipuis Divinationum generibus*, Servestae, 1591, p. 44). «Ille tamen qui omnium est conditor, nullis instrumentis indiget. Nam si id continuo fit, quicquid ipse vult, velle illius erit author atque instrumentum; nec magis ad haec regenda astris indiget, quam cum luto aperuit oculos coeci, sicut refert historia Evangelica. Lutum enim magis videbatur obturaturum oculos, quam aperiturum. Sed ipse ostendere nobis voluit *omnem naturam esse sibi instrumentum ad quidvis, quantumcunque alienum.*» ⁽²⁾ (J. L. Vives, *op. cit.*, 102).

[525] *A onnipotência da providência é a onnipotência do ânimo humano desligado de todas as determinações e leis da Natureza. Esta onnipotência é realizada pela oração. A oração é onnipotente.*

«A oração da fé ajudará o doente. ...A oração do justo pode muito. Elias era um homem tal como nós, e rezou uma oração para que não chovesse e durante três anos e seis meses não choveu na terra. E voltou a rezar e o céu deu a chuva e a terra produziu os seus frutos» (Jacob 5, 15-18). «Assim se tendes *fé* e não duvidais, não só fareis o que eu fiz a esta

⁽¹⁾ Com inteira liberdade, Deus governa a Natureza — Por amor à comunidade adapta a Natureza à salvação dos homens... Esta honra tem de ser inteiramente concedida a Deus, porque Ele pode e quer salvar-nos, mesmo quando somos abandonados por toda a Natureza, contrariamente à série de todas as causas naturais. E muitas coisas acontecem a um grande número de homens a quem o acto de admirar obriga a reconhecer que, sem causas naturais, foram salvos por Deus.

⁽²⁾ Ele, que é o Criador de todas as coisas, não precisa de nenhuns instrumentos. Se acontece continuamente aquilo que Ele quer, o seu querer será o próprio autor e o instrumento; nem tem mais necessidade das estrelas para comandar estas coisas, como quando abriu os olhos a um cego com lama, como refere a História Evangélica. Na verdade, a lama mais parecia que iria obstruir os olhos do que abri-los. Mas Ele quis demonstrar-nos que toda a Natureza é um instrumento da sua vontade para operar qualquer coisa de extraordinário por maior que ela seja.

figueira, mas direis a esta montanha: levanta-te e atira-te ao mar e assim acontecerá. *E tudo o que pedis na oração*, e se assim o creis, isso ser-vos-á concedido» (Mateus 21, 21-22). Que estas montanhas que a força da oração ou da fé vence signifiquem não apenas em geral *res difficillimae*, como dizem os exegetas, que explicam estas passagens como expressões proverbiais, hiperbólicas dos judeus, mas antes *coisas impossíveis segundo a razão e a Natureza* comprova-o o exemplo da figueira instantaneamente seca a que esta passagem se refere. É aqui expressa de modo indubitável a onipotência da oração, da fé, frente à qual o poder da Natureza se desvanece em nada. «Mutantur quoque *ad preces* ea quae ex *naturae causis* erant secutura, quemadmodum in Ezechia contigit, rege Juda, cui, quod naturales causarum progressus mortem minabantur, dictum est a propheta Dei: 'Morieis et non vives'; sed is *decursus naturae ad regis preces mutatus est* et mutaturum se Deus praeviderat» ⁽¹⁾ (J. L. Vives, *op. cit.*, p. 132). «Saepe fatorum [526] saevitiam lenit Deus, placatus piorum votis» ⁽²⁾ (Melanchthon, *Epistola Simoni Grynaeo*). Celso exige aos cristãos que ajudem o imperador e que recusem o serviço militar. A este respeito replica Orígenes: «*Precibus nostris* profligantes omnes bellorum excitatores daemonas et perturbatores pacis ac foederum plus conferimus regibus, quam qui arma gestant pro Republica» ⁽³⁾ (Orígenes, *Adv. Celsum*. V. Gelenio int. L. VIII).

(1) Também tudo aquilo que havia de seguir as causas da Natureza é transformado pelas preces, como aconteceu com Ezequias, rei de Judá, a quem, quando o curso das causas naturais anunciava a morte, foi dito pelo profeta de Deus: «morrerás e não viverás»; mas este curso da Natureza foi mudado pelas preces do rei e Deus tinha previsto que ele iria ser mudado.

(2) Muitas vezes Deus suaviza a violência dos actos, aplacado pelos votos dos justos.

(3) Com as nossas preces, somos mais úteis aos reis, abatendo os demónios e todos os que incitam à guerra e perturbam a paz e os tratados, do que aqueles que levantam as armas em favor do Estado.

[527] *A fé é a liberdade e beatitude do ânimo em si mesmo. O ânimo que se afirma, que se objectiva a si mesmo nesta liberdade, a reacção do ânimo contra a Natureza é o arbítrio da fantasia. Por isso os objectos de fé contradizem necessariamente a Natureza, necessariamente a razão que representa a natureza das coisas enquanto tal.*

«Quid magis contra fidem, quam credere nolle, quidquid non possit ratione attingere?... Nam illa quae in Deum est fides, beatus papa Gregorius negat plane habere meritum, si ei humana ratio praebeat experimentum» ⁽¹⁾ (Bernardo contra Abelardo, *Ep. ad dominum Papam Innocentium*). «Partus virginis nec ratione colligitur, nec exemplo monstratur. Quodsi ratione colligitur non erit mirabile» ⁽²⁾ (*Concilium Toletanum* XI, Art. IV, «Summa» Carranza). «Quid autem incredibile, si contra [528] *usum originis naturalis* peperit Maria et virgo permanet: quando contra usum naturae mare vidit et fugit atque in fontem suum Jordanis fluentia remearunt? Non ergo excedit fidem, quod virgo peperit, quando legimus, quod petra vomuit aquas et in montis speciem maris unda solidata est. Non ergo excedit fidem quod homo exivit de virgine, quando petra profluit, scaturivit ferrum supra aquas, ambulavit homo supra aquas» ⁽³⁾ (Ambrósio, *Epist.*, L. X, Ep. 81, edit. Basil.

⁽¹⁾ Que há de mais contrário à fé do que não querer acreditar naquilo que não se pode atingir pela razão? A fé em Deus, diz o bem-aventurado Papa Gregório, não tem nenhum mérito se a razão humana lhe não apresentar provas.

⁽²⁾ A concepção da Virgem nem se conclui pela razão, nem se demonstra pela experiência. Se se concluísse pela razão, não seria miraculosa.

⁽³⁾ Que coisa inacreditável, que Maria tenha sido gerada contrariamente à prática natural do nascimento e tenha permanecido virgem, quando, contrariamente à prática da Natureza, o mar viu e fugiu e o rio Jordão voltou para a sua nascente? Não ultrapassa a fé que uma virgem dê à luz, quando vemos que uma rocha deitou água e a água do mar se solidificou como uma montanha. Não ultrapassa a fé que o homem provenha de uma virgem, quando de uma rocha brotou água, quando o ferro se manteve à superfície da água e o homem andou sobre a água.

Amerbach, 1492 e 1516). «Mira sunt fratres, quae de isto sacramento dicuntur ... Haec sunt quae fidem necessario exigunt, rationem omnino non admittunt» ⁽¹⁾ (Bernardo, *De Coena Dom.*). «Quid ergo hic quaeris *naturae ordinem* in Christi corpore, cum *praeter naturam* sit ipse partus ex virgine» ⁽²⁾ (Pedro Lombardo, L. IV, dist. 10, c. 2). «Laus Fidei est credere quod est supra rationem, ubi homo *abnegat intellectum et omnes sensus*» ⁽³⁾ (Aditt. *Henrici de Vurimaria*, *ibid.*, dist. 12, c. 5).

[532] *O cristianismo fez do homem um ser extra-mundano, sobrenatural.*

«Aqui não temos uma *cidade permanente*, mas vamos em busca da *futura*» (Hebreus 13, 14). «O primeiro homem Adão foi feito na vida natural e o último [533] Adão na vida espiritual. O primeiro homem é da terra e terreno, o outro homem é o Senhor do Céu» (Coríntios I. 15, 45. 47). «A nossa cidadania (não cidadania, mas o nosso indigenato, *civitas*, *πολίτευμα*, *civitas aut juris civilis*) é no Céu e de lá esperamos o Salvador Jesus Cristo, o Senhor que há-de transformar o nosso *corpo miserável*, para que seja semelhante ao *seu corpo glorioso* e com o mesmo poder que lhe permite submeter todas as coisas» (Filipenses 3, 20. 21). «Coelum de mundo: *homo supra mundum*» ⁽⁴⁾ (Ambrósio, *Epist.* L. VI, Ep. 38, segundo a edição citada). «Agnosce o homo dignitatem tuam, agnosce gloriam conditionis humanae. Est enim tibi *cum mundo corpus* ... sed est tibi etiam sublimius aliquid, *nec*

(1) É admirável, irmãos, aquilo que se diz deste sacramento... Isto exige necessariamente a fé e exclui totalmente a razão.

(2) Por que razão queres, aqui, a ordem da Natureza no corpo de Cristo, enquanto Ele, contrariamente à Natureza, nasceu de uma virgem.

(3) O louvor da fé consiste em acreditar naquilo que está acima da razão, porque o homem recusa o seu intelecto e todos os sentidos.

(4) O céu pertence ao mundo, mas o homem está acima do mundo.

omnino comparandus es caeteris creaturis» ⁽¹⁾ (Bernardo, Opp., Basil., 1552, p. 79). «At Christianus ... ita supra totum mundum ascendit, nec consistit in coeli convexis, sed transcens mente locis supercoelestibus ductu divini spiritus velut jam *extra mundum raptus* offert Deo preces.» ⁽²⁾ (Orígenes, *Contra Celsum*, ed. Hoeschelio, p. 370). «*Totus quidem iste mundus ad unius animae pretium aestimari non potest*. Non enim pro toto mundo Deus animam suam dare voluit, quam *pro anima humana* dedit. Sublimius est ergo animae pretium, quae non nisi sanguine Christi redimi potest» ⁽³⁾ (*Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis*, c. II, entre os escritos apócrifos de São Bernardo). «Sapiens anima ... Deum tantummodo sapiens hominem in homine exuit, Deoque plene et in omnibus affecta, *omnem infra Deum creaturam* non aliter quam Deus attendit. Relicto ergo corpore et corporeis omnibus curis et impedimentis omnium quae sunt praeter Deum obliviscitur, nihilque praeter Deum attendens quasi *se solam, solumque Deum* existens etc.» ⁽⁴⁾ (*De Natura et Dignitate*

⁽¹⁾ O homem, reconhece a tua dignidade, reconhece a glória da condição humana. Na verdade, tu tens o corpo em comum com o mundo... mas tens também alguma coisa de mais sublime e não deves ser totalmente comparado às outras criaturas.

⁽²⁾ O cristão eleva-se acima do mundo inteiro e nem se detém nas esferas celestes, mas, ultrapassados em espírito os lugares supracelestes, com a orientação do espírito divino, e como que transportado para fora do mundo, oferece preces a Deus.

⁽³⁾ Todo este mundo não pode ter tanto valor quanto o de uma só alma. Deus não quis oferecer a sua alma pelo mundo inteiro, mas pela alma humana. Mais sublime é portanto o valor da alma que não pode ser resgatado, a não ser pelo sangue de Cristo.

⁽⁴⁾ A alma sábia... na medida em que sabe acerca de Deus, abandona o homem no homem e, entregue plenamente a Deus e a todas as coisas, atende toda a criatura abaixo de Deus, tal como Deus atende. Abandonados não só o corpo, mas também todos os cuidados e dificuldades, nada observando além de Deus e considerando que só ela e Deus existem, esqueceu-se de todas as coisas que existem, menos de Deus, etc.

Amoris divini, c. 14, 15, *ibid.*) «Quanta est nobilitas animae, Christum Jesum habere sponsum!» ⁽¹⁾ (*De inter. Domo*, c. 33, *ibid.*).

[535] *O celibato e o monaquismo* — naturalmente apenas no seu significado e configuração originários, religiosos — são fenômenos sensíveis, consequências necessárias da essência sobrenaturalista e extramundana do cristianismo.

Sem dúvida que também contradizem o cristianismo — o fundamento deste facto está implicitamente expresso neste livro — mas apenas porque o próprio cristianismo é uma contradição. Contradizem o cristianismo exotérico, prático, mas não o cristianismo esotérico, teórico; contradizem a religião cristã na medida em que esta se refere ao homem, mas não a *fé cristã*, não o amor cristão, na medida em que só ama o homem por causa de Deus, se refere a Deus como ser extramundano, sobrenatural. Acerca de celibato e monaquismo nada vem certamente na Bíblia. O que é [543] muito natural. No começo do cristianismo tratava-se apenas do reconhecimento de Jesus como o Cristo, o Messias, da conversão dos pagãos e judeus. E esta conversão era tanto mais imperiosa quanto se pensava estar próximo o tempo do juízo final e do declínio do mundo — portanto, *periculum in mora*. Não havia nem tempo nem ocasião para a vida tranquila e contemplativa do monaquismo. Predominava inevitavelmente uma disposição mais prática e também mais liberal do que em épocas posteriores, quando o cristianismo já tinha conseguido um domínio mundial e se extinguiu assim o instinto de conversão. «Apostoli», diz com toda a razão a Igreja (Carranza l. c., p. 256) «cum fides inciperet, ad fidelium imbecillitatem se magis demittebant, cum autem evangelii praedicatio sit magis ampliata, oportet et Pontifices ad perfectum continentiam

(1) Que grande nobreza de alma é ter Jesus Cristo como esposo!

vitam suam dirigere.»⁽¹⁾ Tal como um dia o cristianismo se realizou no mundo, assim a tendência sobrenaturalista, supra-mundana do cristianismo tinha de se transformar numa separação, ela mesma mundana, do mundo. E esta atitude de separação da vida, do corpo, do mundo, esta tendência, primeiro *hipercósmica* e em seguida *anticósmica*, possui sentido e espírito genuinamente bíblico. Para além das passagens já mencionadas e outras universalmente conhecidas podem ainda figurar como exemplo as seguintes: «Quem odeia a vida deste mundo, mantê-la-á, obtê-la-á, guardá-la-á para a vida eterna» (João 12, 25). «Eu sei que em mim, na minha carne, não habita nada de bom» (Romanos 7, 18. 14). «Veteres enim omnis vitiositatis in agendo origines ad corpus referebant»⁽²⁾ (J. G. Rosenmüller, *Scholia in novum Testamentum*). «Ora porque Cristo [537] sofreu por nós em carne, armai-vos com o mesmo pensamento, pois quem *sofreu na carne* suprimiu os pecados» (Pedro I, 4, 1). «Tenho vontade de partir e estar junto a Cristo» (Filipenses 1, 23). «Cheios de confiança, desejamos sair *deste corpo* para habitar com o Senhor» (Coríntios II. 5, 8). O corpo (pelo menos o corpo sensível, real) é por isso o muro que separa Deus do homem, o corpo é portanto como que um obstáculo à unificação com Deus, é algo de nulo, que deve ser negado. Que esse mundo que no cristianismo é negado, não signifique de modo algum apenas a fútil vida de prazer mas o mundo real, o mundo objectivo, decorre já de um modo popular da crença de que no momento da vinda do Senhor, isto é, da consumação da religião cristã, céu e terra hão-de desaparecer. Sem dúvida que os judeus também esperavam ardentemente o declínio do mundo existente. Mas não provém o cristianismo do judaísmo?

(1) Quando a fê se iniciava, voltavam-se mais para a fraqueza dos fiéis, e para o elogio do Evangelho se tornar mais alargado era necessário que os pontífices dirigissem a sua vida para uma total continência.

(2) Os antigos atribuíam ao corpo a origem de todos os vícios.

Ou será que o cristianismo quebrou, negou, a sua ligação a esta sua origem? Mas se quisermos em geral eliminar dele como não cristão tudo o que o cristianismo tem de comum com outras religiões, o que restará então dele? — Nada, a não ser um nome próprio.

Não se deve descurar a diferença entre a crença dos cristãos e a crença dos filósofos pagãos no declínio do mundo. *O declínio cristão do mundo* é uma mera *crise da fé* — a cisão do cristão relativamente a tudo o que é anticristão, o triunfo da fé sobre o mundo, uma sentença divina, um *acto anti-cósmico, sobrenaturalista*. «O céu e a terra que existem agora serão poupados pela mesma palavra e serão reservados para o fogo no dia do Juízo e da condenação dos ímpios» (Pedro II. 3, 7). *O declínio pagão do mundo* é uma *crise do próprio cosmos*, um processo conforme à lei, fundado na essência da Natureza. «Sic origo mundi, non minus solem et lunam et vices [538] siderum et animalium ortus, quam quibus mutarentur terrena, continuit. In his fuit inundatio, quae non secus quam hiems, quam aestas, *lege mundi venit*» ⁽¹⁾ (Sêneca, *Naturalium Quaestionum*, L. III, c. 29). É o princípio vital imanente ao mundo, a essência do próprio mundo que produz *a partir de si mesmo* esta crise. «*Aqua et ignis terrenis dominantur. Ex his ortus et ex his interitus est*» ⁽²⁾ (*ibid.* c. 28). *Quidquid est, non erit; nec peribit, sed resolvetur* ⁽³⁾ (*idem*, Epist. 71). *Os cristãos excluem-se do declínio do mundo*. «E serão enviados anjos com sonoras trombetas para reunir os seus *eleitos* desde os quatro ventos, de um extremo

⁽¹⁾ A origem do mundo não contém menos o Sol, a Lua, a alternância dos astros e o nascimento dos animais, do que as futuras alterações terrenas. E entre estas encontra-se a inundação que apareceu segundo a lei do mundo, do mesmo modo que o Inverno e o Verão.

⁽²⁾ A água e o fogo são os senhores das coisas terrenas. Deles provém o nascimento e deles provém a morte.

⁽³⁾ Tudo aquilo que existe, não existirá nem será destruído, mas dissolvido.

ao outro do céu» (Mateus 24, 31). «E nem um cabelo da vossa cabeça há-de cair. E verão chegar o filho do homem nas nuvens, com grande poder e glória. Mas quando isto começar a acontecer, deixareis de ver e erguereis as vossas cabeças para vos aproximardes da *vossa salvação*» (Lucas 21, 18. 27-28). «Sede vigilantes e orai para que possais ser dignos de escapar a tudo o que há-de acontecer e estar de pé face ao filho do homem» (*ibid.*, 36). *Os pagãos, pelo contrário, identificavam o seu destino com o destino do mundo ...* «Hoc universum, quod omnia divina humanaque complectitur ... dies aliquis dissipabit et in confusionem veterem tenebrasque demerget. *Eat nunc aliquis et singulas comploret animas.* Quis tam superbae impotentisque arrogantiae est, ut in hac naturae necessitate, omnia ad eundem finem revocantis, *se unum* [539] *ac suos seponi velit*» ⁽¹⁾ (Sêneca, *De Consolatio ad Polybium*, c. 20 e 21). «Ergo quandoque erit terminus rebus humanis ... Non muri quenquam, non turres tuebuntur. *Non proderunt templa supplicibus*» ⁽²⁾ (*Nat. Qu.* L. III, c. 29). Voltamos a encontrar aqui a característica diferença entre paganismo e cristianismo. *Face ao mundo* o pagão esquecia-se *de si*, *face a si* o cristão esquece-se *do mundo*. Mas tal como o pagão identificava o seu declínio com o declínio do mundo, também identificava o seu renascer e imortalidade com a imortalidade do mundo. Para o pagão, o homem era um ser *comum*, para o cristão um ser *eleito*, para este a imortalidade era um *privilégio* do homem, para aquele um *bem comum*, que ele apenas reivindicava para si enquanto e na medida em que permitia que outros seres participassem dela. *Os cristãos esperavam o*

(1) Este universo que abrange todas as coisas divinas e humanas... dissipar-se-á um dia e mergulhará na confusão e nas trevas antigas. Então virá alguém e lamentará as almas uma a uma. Quem há de tão excessivo orgulho e arrogância que, neste destino da Natureza em chamar todas as coisas para o mesmo fim, queira excluir-se a si e aos seus?

(2) Um dia, as coisas humanas acabarão... Nem os muros, nem as torres protegerão seja quem for. Nem os templos serão úteis aos suplicantes.

declínio iminente do mundo, porque a religião cristã não tem em si nenhum princípio de desenvolvimento cósmico — tudo o que se desenvolve no cristianismo só se desenvolve em contradição com a sua essência originária —, porque com a existência de Deus em carne, ou seja, com a identidade imediata da essência do género com o indivíduo, tudo será alcançado, quebra-se o fio vital da história e não resta nenhuma outra ideia de futuro a não ser a ideia de uma repetição, da nova vinda do Senhor. *Os pagãos, em contrapartida, transferiam o declínio do mundo para o futuro longínquo*, porque, vivendo na [540] intuição do universo, não faziam céu e terra mover-se em função deles, porque alargavam e libertavam a sua autoconsciência pela *consciência do género*, só atribuíam a imortalidade à sobrevivência do género, não reservavam para si o futuro, mas deixavam-no às gerações vindouras. «*Veniet tempus quo posteri tam aperta nos nescisse mirentur*» ⁽¹⁾ (Séneca, *Nat. Ques.* L. 7, c. 25). Quem coloca *em si* a imortalidade suprime o princípio do desenvolvimento histórico. Os cristãos, no dizer de Pedro, esperam uma nova terra e um novo céu. Mas com esta terra cristã também se encerrou para sempre o teatro da história, chegou o *fim do mundo real*. Os pagãos, em contrapartida, não punham qualquer limite ao desenvolvimento do cosmos, apenas deixavam o mundo declinar para que voltasse a surgir, rejuvenescido, como mundo real, concediam-lhe vida eterna. O declínio cristão do mundo era uma *coisa do ânimo*, um objecto do medo e da aspiração, o declínio pagão do mundo uma coisa da razão e da contemplação da Natureza.

A virgindade imaculada é o princípio da salvação, o princípio do mundo novo, do mundo cristão.

«*Virgo genuit mundi salutem; virgo peperit vitam universorum ... Virgo portavit, quem mundus iste capere aut*

⁽¹⁾ Virá o tempo em que os vindouros se admirarão de que nós desconhecíamos coisas tão evidentes.

sustinere non potest. ...Per virum autem et mulierem caro ejecta de paradiso: per virginem juncta est Deo» ⁽¹⁾ (Ambrósio, *Ep.*, L. X, Ep. 82). «Jure laudatur bona uxor, sed melius pia virgo praefertur, *dicente Apostolo* (1 Cor. 7). Bonum conjugium, per quod est inventa posteritas successionis [541] humanae; sed *melius virginitas* per quam regni coelestis haereditas acquisita et coelestium meritorum reperta successio. Per mulierem cura successit: *per virginem salus evenit.*» ⁽²⁾ (*ibid.*, Ep. 81). «Castitas jungit hominem coelo. ... Bona est castitas conjugal, sed melior est continentia vidualis. *Optima vero integritas virginalis*» ⁽³⁾ (*De modo bene vivendi*, Sermão 22, entre os escritos apócrifos de Bernardo). «*Pulchritudinem hominis non concupiscas*» ⁽⁴⁾ (*ibid.*, p. 23). «Fornicatio major est *omnibus peccatis* ... Audi beati Isidori verba: Fornicatione coinquinari deterius est omni peccato.» ⁽⁵⁾ (*ibid.*). «Virginitas cui gloriae merito non praefertur? Angelicae? Angelus habet virginitatem, sed non carnem, sane felicior, quam fortior in hac parte» ⁽⁶⁾ (Bernardo,

⁽¹⁾ Uma virgem gerou a salvação do mundo, uma virgem deu à luz a vida de todos... uma virgem trouxe Aquele que este mundo não pôde conter... Por causa do homem e da mulher, a carne foi expulsa do Paraíso mas, pela virgem, está unida a Deus.

⁽²⁾ Com razão se louva uma esposa honesta, mas com melhor razão se preferirá uma virgem piedosa. O interesse dos cônjuges através do qual se encontrou o futuro da sucessão humana existe, mas melhor é a virgindade através da qual se obteve a herança do reino celeste e a sucessão dos méritos celestes. O amor veio através da mulher, a salvação através da virgem.

⁽³⁾ A castidade liga o homem ao céu... Boa é a castidade conjugal, melhor é a continência das viúvas, mas melhor ainda é a total virgindade.

⁽⁴⁾ Não desejes a beleza do homem.

⁽⁵⁾ A fornicção é o maior de todos os pecados... Ouve as palavras do bem-aventurado Isidoro: «ser manchado pela fornicção é o pior de todos os pecados».

⁽⁶⁾ Que glória será preferível à virgindade? A glória dos anjos? O anjo possui a virgindade, mas não possui a carne; realmente, neste sentido é mais feliz do que forte.

Ep. 113 ad Sophia Virginem). «Memento semper, quod paradisi colonum de possessione sua mulier ejecerit» (1) (Jerónimo, *Ep. Nepotiano*).

[542] Mas se a abstinência na satisfação do instinto sexual, se a negação da diferença sexual e consequentemente do amor sexual — pois o que é este sem aquela? — é o princípio do céu e da salvação cristãos, então a satisfação do instinto sexual, do amor sexual no qual se funda o casamento, é necessariamente a *fonte do pecado e do mal*. E assim acontece de facto. O segredo do pecado original é o segredo do prazer sexual. Todos os homens são concebidos em pecado, porque são concebidos com alegria e prazer sensíveis, isto é, *naturais*. O acto procriador, enquanto acto sensível e repleto de prazer, é um acto pecaminoso. Desde Adão até nós que o pecado se propaga, pura e simplesmente porque [543] é a propagação do acto procriador natural. Eis, portanto, o grande segredo do pecado original cristão. «Atque hic quam alienus a vero sit, etiam hic reprehenditur, quod *voluptatem* in homine *Deo auctore* creatam asserit principaliter. Sed hoc divina scriptura redarguit, quae serpentis insidiis atque illecebris infusam Adae atque Evae voluptatem docet, siquidem ipse *serpens voluptas* sit. ... Quomodo igitur voluptas ad paradisum revocare nos potest, quae *sola nos paradiso* exiit?» (2) (Ambrósio, *Ep.*, L. X, Ep. 82). «*Voluptas ipsa sine culpa* nullatenus esse potest» (3)

(1) Lembra-te sempre que a mulher desalojou o habitante do paraíso da sua propriedade.

(2) Como está afastado da verdade, e é censurável, aquele que declara como importante que a volúpia foi criada no homem por Deus. Mas a Sagrada Escritura refuta isto, quando explica que a volúpia de Adão e Eva foi infundida pelas ciladas e sedução da serpente, visto que a própria serpente possuía a volúpia... Como pode a volúpia conduzir-nos ao Paraíso se foi precisamente ela que nos retirou do Paraíso?

(3) A volúpia, de modo algum pode existir sem culpa.

(Pedro Lombardo, L. IV, dist. 31, c. 5). «Omnes in peccatis nati sumus, et ex *carnis delectatione* concepti culpam originalem nobiscum traximus» ⁽¹⁾ (Gregório, Pedro Lomb. L. II, dist. 30, c. 2). «Firmissime tene et nullatenus dubites omnem hominem, qui per *concubitus viri et mulieris* concipitur, cum originale peccato nasci. ... Ex his datur intelligi, *quid sit originale peccatum* scl. *vitium concupiscentiae*, quod in omnes concupiscentialiter natos per Adam intravit» ⁽²⁾ (*ibid.* c. 3; ver também dist. 31, c. 1). [544] «Peccati causa *ex carne* est» ⁽³⁾ (Ambrósio, *ibid.*). «Homo natus de muliere et ob hoc cum reatu» ⁽⁴⁾ (Bernardo, *De consid.*, L. II). «Peccatum quomodo non fuit, ubi libido non defuit? Quo pacto, inquam aut sanctus asseretur conceptus, qui de spiritu s. non est, *ne dicam de peccato est?*» ⁽⁵⁾ (*idem*, *Epist.* 174, ed. cit.).

É suficiente para se perceber que o comércio carnal é em si e para si mesmo o mal radical da [545] Humanidade e, por consequência, que o casamento, *na medida em que se funda no instinto sexual*, é, para falar honestamente, um produto do Diabo. Sem dúvida que Cristo declarou que para os puros tudo é puro, que todas as criaturas são boas enquanto criaturas de Deus. Mas da mesma boca que pronunciou esta frase saiu a frase oposta: que todos são *por natureza*, φύσει, *filhos da ira de Deus*. Se o natural fosse reconhecido de facto e de verdade

⁽¹⁾ Todos nós nascemos no pecado e trouxemos connosco a culpa original de termos sido concebidos no prazer da carne.

⁽²⁾ Sabe, seguramente, e de modo nenhum duvides de que todo o homem, que é concebido pela união do homem e da mulher, nasceu com o pecado original... Compreende-se o que seja o pecado original, isto é, o vício da concupiscência que, através de Adão, penetrou em todos os homens nascidos na concupiscência.

⁽³⁾ A causa do pecado provém da carne.

⁽⁴⁾ O homem nasceu da mulher e, por isso, com culpa.

⁽⁵⁾ Como não havia de haver pecado, onde existe o desejo? De que modo se há-de justificar, como santa, uma concepção, a não ser que ela provenha do Espírito Santo e não do pecado?

como o bom, o cristianismo com todas as suas doutrinas e meios de graça sobrenaturais, tais como aqueles que pressupõem justamente a corrupção da Natureza, seria abalado no seu todo. É certo que a criatura é boa enquanto criação de Deus, mas há muito que deixou de *existir* tal como foi criada. O Diabo desviou a criatura de Deus, corrompeu-a até ao fundo. «Maldita seja a terra por tua causa.» Mas o caso da criatura é apenas uma hipótese pela qual a fé expulsa dos sentidos a contradição pesada, incómoda, segundo a qual a Natureza é um produto de Deus que, no entanto, tal como existe realmente, não se pode conciliar com Deus, isto é, com o ânimo cristão.

Sem dúvida que o cristianismo não defendeu que a carne enquanto carne, a matéria enquanto matéria, era algo de pecaminoso, de impuro, e chegou mesmo a atacar violentamente os hereges que defendiam tais opiniões e rejeitavam o casamento (por exemplo, Clemente de Alexandria, *Stromata*, lib. III e S. Bernardo, *Super Cantica*, Sermão 60) — mas se abstrairmos inteiramente do *ódio contra os hereges* que inspirou tão frequentemente a santa Igreja cristã e a tornou tão sábia em coisas mundanas, esses ataques fundavam-se em motivos dos quais não se seguiu de modo algum o reconhecimento da Natureza e, *em restrições*, ou seja, *em negações*, que faziam desse reconhecimento da Natureza um reconhecimento apenas aparente, ilusório. A diferença entre os hereges e os de fé justa é apenas a de que estes diziam *indirectamente*, com astúcia, [546] em segredo, o que aqueles proclamavam sem rodeios, *directamente*, mas por isso mesmo de um *modo escandaloso*. O *prazer* não pode ser separado da matéria. O prazer material mais não é por assim dizer do que a *matéria que sente prazer em si mesma*, a *matéria que se afirma*. Cada alegria é auto-afirmação, cada prazer exteriorização de força, energia. Em situação normal, cada *função orgânica* está ligada à *volúpia* — mesmo a respiração é um

acto voluptuoso, que só não é sentido *como tal* porque é um processo ininterrupto. Por isso, quem defende como pura apenas a procriação, o comércio carnal como tal e em geral a carne como tal, mas como consequência do *pecado original*, e mesmo como *pecado*, a carne *que se frui* a si mesma, o comércio carnal que se liga ao *prazer dos sentidos*, esse só reconhece a carne *morta*, não a carne *viva*, esse está a atirar-nos poeira para os olhos, está a *condenar* e a *rejeitar* o *acto procriador*, a *matéria em geral*, embora *pareça* que *não a rejeita, que a reconhece*. O reconhecimento *não hipócrita, não simulado* — o reconhecimento franco e sincero da sensibilidade é o reconhecimento da *fruição sensível*. Em suma, quem como a Bíblia, como a Igreja, não reconhece o *prazer carnal* — entenda-se o natural, não o antinatural — *não reconhece a carne*. O que não é reconhecido como *fim de si mesmo* — que não significa de modo algum como fim *último* — não é reconhecido. Quem me permite o vinho apenas como medicamento, proíbe-me a *fruição* do vinho. E não se invoque a distribuição generosa do vinho nas bodas de Caná. Pela transformação da água em vinho, esta cena lança-nos imediatamente para além da Natureza, para o domínio do sobrenaturalismo. Onde, como no cristianismo, um corpo sobrenaturalista, espiritualista, isto é, um corpo do qual se retiraram todos os instintos *objectivos*, sensíveis, toda a carne, é posto como o corpo *verdadeiro*, eterno, aí a verdadeira matéria, isto é, a matéria sensível, carnal é negada, é posta como nula.

[547] Claro que o cristianismo não fez do celibato uma lei, a não ser mais tarde para o caso dos padres. Mas justamente porque a virgindade, ou melhor, o celibato, a privação de sexo, é a virtude suprema, a mais exuberante, a mais sobrenaturalista, a virtude celestial, κατ' ἑξοχὴν não pode nem deve ser rebaixada a *vulgar objecto de dever*; está *acima da lei*, é a *virtude da graça e da liberdade cristãs*. «Virginitas

non esse *jussa*, sed admonita, quia *nimis est excelsa*» ⁽¹⁾ (*De modo bene viv.* Sermão 21). «Et qui matrimonio jungit virginem suam, benefacit, et *qui non jungit melius facit*. Quod igitur bonum est, non vitandum est, et quod est *melius, eligendum* est. Itaque non imponitur, sed proponitur. Et ideo bene Apostolus dixit: De virginibus autem praeceptum non habeo, consilium autem do. Ubi praeceptum est, ibi *lex* est, ubi consilium, ibi *gratia* est. ... Praeceptum enim castitatis est, *consilium* integritatis... Sed *nec vidua* praeceptum accipit, sed consilium. Consilium autem non semel datum sed *saepe repetitum*» ⁽²⁾ (Ambrósio, *Liber de viduis*). [548] O que significa: o celibato não é uma lei no sentido vulgar ou judaico, mas uma lei no sentido cristão ou para o sentido cristão, que coloca a virtude e a perfeição cristã na consciência, no ânimo, não é uma lei imperativa mas uma lei confiante, não é uma lei manifesta mas escondida, esotérica — um mero conselho, isto é, uma lei que não ousa proclamar-se como lei, uma lei apenas para quem tem sensibilidade requintada, não para a grande massa. Podes casar-te certamente, sem qualquer receio de cometer um pecado, quer dizer, um pecado manifesto, com nome, plebeu; mas farás ainda melhor se não te casares; este é, no entanto, apenas o meu conselho não normativo, amigável «Omnia licent, sed non omnia expediunt» [Tudo é permitido, mas nem tudo é vantajoso]. O que é concedido no antecedente é desmentido no

(1) A virgindade, porque é excessivamente sublime, não é imposta, mas aconselhada.

(2) Quem une pelo matrimônio a sua filha virgem, bem faz, quem não une, melhor faz. O que é bom não deve ser evitado, o que é melhor deve ser escolhido. Portanto, não é imposto, mas apenas proposto. E bem afirma o Apóstolo: «não possuo um preceito acerca das virgens, todavia dou um conselho. Onde há um preceito, aí está a lei, onde existe um conselho, aí está a graça... Na verdade, o preceito é a castidade, o conselho é a virgindade... A viúva não recebeu o preceito, mas apenas um conselho que não foi dado uma vez, mas repetido muitas vezes.

consequente. *Licet*, diz o homem, *non expedit*, diz o cristão. Mas só o que é bom para o cristão é para o homem que quer ser cristão o critério do que deve ou não deve fazer. «Quae non expediunt, nec licent» [O que não é vantajoso, também não é permitido] — assim conclui o sentimento da nobreza cristã. O casamento é por isso apenas uma indulgência face à fraqueza, ou melhor, ao vigor da carne, uma concessão ao espólio natural do cristianismo, uma degradação do sentido cristão verídico, completo; e neste aspecto é bom, louvável, até mesmo santo, porque é o melhor dos medicamentos contra a *fornicatio*. Não é reconhecido nem santificado por ele mesmo, como autofruição do instinto sexual; no cristianismo, a santidade do casamento é só *santidade aparente*, ilusão, pois o que não se reconhece por si mesmo não é reconhecido, ou só o é sob a *aparência enganadora de que é reconhecido*. O casamento não é sancionado para santificar e satisfazer a carne, mas para a limitar, para a reprimir, para a matar — para expulsar o Diabo através do Diabo. «É melhor tomar mulher do que [549] sofrer ardor» (Coríntios I. 7, 9). Mas quanto melhor, diz Tertuliano, desenvolvendo este versículo, é não tomar mulher nem sofrer ardor lúbrico. «Possum dicere quod permittitur, *bonum non est*» ⁽¹⁾ (*Ad Uxorem*, L. I, c. 3). «De minoribus bonis est conjugium, quod non meretur palmam, sed est *in remedium* ... *Prima institutio habuit praeceptum*, *secunda indulgentiam*. Didicimus enim ab Apostolo, humano generi propter vitandam fornicationem indultum esse conjugium» ⁽²⁾ (Pedro Lombardo, L. IV, dist. 26, c. 2). A sofística cristã objectará em contrapartida que só [550] o casamento não-cristão, só a natureza não consagrada pelo

(1) Posso afirmar que aquilo que é permitido não é bom.

(2) O casamento é um dos mais ínfimos bens e não merece louvor, é apenas um remédio. O primeiro casamento foi prescrito, mas o segundo só merece indulgência. Aprende-se com o Apóstolo que o casamento é permitido ao género humano para evitar a luxúria.

espírito do cristianismo, ou seja, só a natureza não adornada com piedosas imagens é ímpia. Mas se o casamento, se a natureza, só for santificado pela referência a Cristo, não é a *sua* santidade que é desse modo proclamada, mas apenas a santidade do cristianismo, e o casamento, a natureza *em si e para si* é ímpia. Mas o que é essa auréola com que o cristianismo envolve o casamento para obnubilar o entendimento senão uma piedosa ilusão? É o cristão capaz de cumprir os seus deveres matrimoniais sem se entregar *nolens volens* à divindade pagã do amor, sem excitação sensível, sem prazer carnal? Decerto! O único objectivo do cristão é o povoamento da Igreja cristã, não a satisfação da carne, a satisfação do amor. O fim é sagrado, mas o meio *em si mesmo* é ímpio. E o fim santifica, desculpa o meio. *Conjugalis concubitus generandi gratia non habet culpam* [A união conjugal para a procriação está isenta de culpa]. O cristão, pelo menos o verdadeiro, nega, ou pelo menos deve negar, a natureza enquanto está a satisfazê-la; ele não quer o meio *por si mesmo*, até se envergonha dele, quer apenas o fim *in abstracto*; faz com *aversão religiosa, sobrenaturalista* o que embora contra-vontade *faz com prazer natural e sensível*. O cristão não confessa com franqueza a sua sensibilidade, nega a natureza perante a sua fé e, inversamente, a sua fé perante a natureza, isto é, não reconhece em público o que faz em segredo. Oh, mas que melhores, mais verdadeiros e mais puros de coração eram os pagãos que não disfarçavam a sua sensibilidade, enquanto que os cristãos negam que satisfazem a carne enquanto a satisfazem! Ainda hoje os cristãos se agarram teoricamente à sua proveniência e futuro celestiais; ainda hoje, por vergonha sobrenaturalista, negam o seu sexo e comportam-se frente a cada grosseira imagem sensível como se fossem anjos, ainda [551] hoje reprimem, até mesmo com violência policial, cada confissão pública e sincera da sensibilidade, mas apenas para condimentarem a fruição secreta da sensibilidade através da proibição pública. Qual é então, numa palavra, a

diferença dos cristãos e dos pagãos nesta delicada matéria? Os pagãos confirmavam a sua fé através da sua vida, os cristãos *refutavam-na*. Os pagãos fazem o que querem, os cristãos o que não querem, aqueles pecam com a sua consciência, estes contra ela, aqueles simplesmente, estes duplamente, aqueles por hipertrofia, estes por atrofia da carne. O vício específico dos pagãos é o vício ponderável, sensível da luxúria, o dos cristãos o imponderável vício teológico da hipocrisia — aquela hipocrisia da qual o jesuitismo é a manifestação mais flagrante, mais universal, mas contudo apenas uma manifestação *particular*. «A teologia torna as pessoas pecadoras», diz Lutero — Lutero cujas qualidades *positivas* eram unicamente o seu coração e entendimento, conquanto fossem *naturais*, não *corrompidos* pela *teologia*.

O céu é a verdade cristã. O que é excluído do céu é excluído do verdadeiro cristianismo. No céu, o cristão está livre daquilo de que deseja estar livre aqui, livre do instinto sexual, livre da matéria, livre da Natureza em geral.

«Na ressurreição nem se casarão, nem se poderão casar; mas serão semelhantes aos anjos de Deus no céu» (Mateus 22, 30). «O alimento para o estômago e o estômago para o alimento, mas Deus há-de destruir tanto um como o outro» (Coríntios I. 6, 13) (καταργήσει, tornar inúteis). «A esse respeito digo, queridos irmãos, que carne e sangue não podem participar do reino de Deus, a corrupção também não herdará a incorruptibilidade» (*ibid.* 15, 50). «Não terão mais fome nem sede, não mais cairá sobre eles, nem o sol nem qualquer calor» (Revel. João 7, 16). «E não haverá noite e não precisarão de uma candeia ou da luz do sol» (*ibid.* 22, 5). «Comedere, bibere, vigilare, dormire, quiescere, laborare et *caeteris necessitatibus naturae* subjacere, vere magna miseria est et afflictio homini devoto, qui libenter esset absolutus et liber ab omni peccato. Utinam non essent *istae necessitates*, sed solum spirituales animae refectiones, quas heu! Satis raro

degustamus» ⁽¹⁾ (Thomas a K., *De imit.*, L. I, c. 22 e 25; ver a este propósito, ainda S. Gregório de Nissa, *De anima et resurr.*, Leipzig, 1837, pp. 98, 114, 153). Decerto que a imortalidade cristã, diversamente da pagã, não era apenas a imortalidade do espírito, mas também a da *carne* ... «Scientia immortalis visa est res illis (aos filósofos pagãos) atque incorruptibilis. Nos autem, quibus divina revelatio illuxit ... novimus, non solum *mentem*, sed *affectus perpurgatos*, neque animam tantum, sed etiam *corpus ad immortalitatem assumptum* iri suo tempore» ⁽²⁾ (Bacon de Verul., *De dignitate et augmentis Scientiarum*, L. I). Por isso Celso censura aos cristãos um *desiderium corporis*. Mas este corpo imortal é, como já se referiu, um corpo imaterial, [553] isto é, inteiramente anímico, subjectivo — um corpo que é a negação directa do corpo real, natural. E, por isso, nesta crença, não se trata tanto do reconhecimento ou da sublimação da Natureza, da matéria como tal, quanto apenas da realidade do ânimo, da subjectividade, para a qual o corpo real objectivo se torna num fardo e, por isso, em vez dele, lhe cabe em sorte um corpo mais adequado, mais correspondente aos seus desejos.

O que são no fundo os anjos aos quais as almas celestiais se tornarão iguais? A esse respeito a Bíblia dá, tal como sobre outras coisas importantes, poucos esclarecimentos precisos, designando-os apenas como espíritos, πνεύματα e referindo-os como *hominibus superiores*. Os cristãos posteriores

⁽¹⁾ Comer, beber, estar vigilante, dormir, repousar, trabalhar e estar subordinado às restantes necessidades da Natureza é, na verdade, uma grande desgraça e uma aflição para o homem devoto que, por sua vontade, seria perfeito e livre de todo o pecado. Oxalá que estas necessidades não existissem, mas apenas as consolações espirituais da alma que oh! muito raramente saboreamos.

⁽²⁾ A ciência foi considerada por eles uma coisa imortal e incorruptível. Nós, a quem a revelação divina esclareceu, sabemos que não só o espírito, mas também as afeições purificadas e não somente a alma, mas também o corpo, a seu tempo, hão-de atingir a imortalidade.

exprimiam-se e, com inteira razão, a este respeito de maneira mais precisa, todavia de modo diversificado. Uns atribuíam-lhes corpo, outros não — aliás uma diferença meramente aparente, já que o corpo angélico é apenas um corpo fantástico. Mas, no que respeita ao corpo da ressurreição, não tinham representações apenas diversas mas até muito contrárias — contradições que residem aliás na natureza da coisa, que resultam necessariamente da contradição fundamental da consciência religiosa, uma contradição que, como se mostrou, se revela nesta matéria pelo facto de se tratar, na essência, do mesmo corpo individual que tínhamos antes da ressurreição, mas todavia voltar a ser um corpo diferente — é um corpo diferente e no entanto deve voltar a ser o mesmo. E o mesmo corpo até à ponta dos cabelos, «cum nec periturus sit capillus, ut ait Dominus: Capillus de capite vestro non peribit» (1) (Agostinho e Pedro L., L. IV, dist. 44, c. 1). [554] Mas ao mesmo tempo eliminou-se tudo o que é vicioso, tudo o que contradiz o ânimo afastado da Natureza. «Immo sicut dicit Augustinus: Detrahentur vitia et remanebit natura. *Superexcrementia autem capillorum et unguium est de superfluitate et vitio naturae. Si enim non pecasset homo, crescerent ungues et capilli ejus usque ad determinatam quantitatem, sicut in leonibus et avibus*» (2) (*Addit. Henrici ab Vurimaria, ibid.*, Edit. Basiliae, 1513). Mas que fé mais determinada, ingénua, confiante, sincera, harmoniosa! O corpo ressuscitado como igual e todavia simultaneamente como diferente, como um corpo novo, volta a ter cabelos e unhas — caso contrário, seria um corpo mutilado, um corpo despo-

(1) «Porque nem um só cabelo se há-de perder», como diz o Senhor: «nem um só cabelo desaparecerá da vossa cabeça».

(2) Como diz Agostinho: «os vícios serão tirados, mas a natureza subsistirá. O excessivo crescimento dos cabelos e das unhas é uma coisa supérflua e um vício da natureza. Se o homem não tivesse pecado, as suas unhas e os seus cabelos cresceriam apenas até um determinado tamanho, como acontece com os leões e as aves».

jado de um atributo essencial e, por consequência, a ressurreição não seria a *restitutio in integrum* — e até os mesmos cabelos e unhas, mas agora constituídos de tal modo que são consentâneos com a essência do novo corpo. Lá foi-lhes retirado o impulso do crescimento, lá eles não ultrapassam a medida da decência. Lá já não precisamos de cortar cabelos e unhas — tão pouco como os impulsos sensíveis dos restantes membros carnaís —, porque o corpo celestial é já em si e para si um corpo abstracto, castrado. Porque é que os teólogos crentes da época moderna já não entram em tais pormenores como os antigos? Porquê? Porque para eles a própria fé é apenas uma fé geral, indeterminada, isto é, uma fé em que apenas se acredita, representada, imaginada, porque por medo face ao seu entendimento há muito desfasado da fé, por medo de perderem a sua fé ténue, quando observam as coisas à luz, em pormenor, recalcam e ocultam ao entendimento as consequências, isto é, [555] as determinações necessárias da sua fé.

A contradição na essência divina é o princípio supremo da sofística cristã.

Todas as determinações da essência divina são auto-afirmações, autofundamentações da essência humana, que contudo se tornam inconcebíveis e imperscrutáveis pelo facto de deverem significar e ser em Deus algo de diferente do que são e podem ser de facto. Assim, a sabedoria divina, o entendimento produtor de Deus, não é senão o entendimento no homem que se afirma e se funda como a essência absoluta das coisas. Para o entendimento, só o entendimento é um ser *real*. Só o entendimento ou um ser com entendimento é *fim de si mesmo*, existe em função de si mesmo, não é um meio indiferente. E só o que é fim de si mesmo age segundo fins, age com intenções; mas só a actividade *finalizada* é actividade *própria* e só a actividade própria é actividade que possui em si mesma o seu fundamento. A existência de um ser de

entendimento explica-se por si mesma, tem precisamente o fundamento da sua actividade em si mesma, porque é seu próprio fim. Mas quem é desprovido de intenções tem de ter o fundamento da sua existência na intenção de um *outro ser*. Para o entendimento, o mundo só possui sentido, entendimento, quando o explica e o deduz a partir daquilo de onde explica e esclarece todas as coisas, ou seja, *a partir dele próprio*, quando põe o entendimento como fundamento e finalidade do mundo. De facto, a doutrina segundo a qual o mundo não existe *para si* mas para o homem, ou em geral para um ser com entendimento, e que este seria, portanto, a finalidade do mundo é no fundo idêntica à doutrina segundo a qual a actividade finalizada, o entendimento, teria produzido o mundo. Assim o entendimento divino não é senão o entendimento humano que se confirma — a diferença entre aquele e este é apenas uma ilusão piedosa, uma fantasia ou uma refinada auto-ilusão, uma mentira. A dedução do mundo a partir do entendimento, a necessidade racional de uma [556] causa inteligente apoia-se justamente na percepção de que no mundo e em contradição com a sua essência pressuposta — seja ela real ou presumível — reinam ordem, fim, entendimento, de que o mundo é determinado e regido por leis que o homem, precisamente porque tem entendimento, reconhece serem *concordantes* com o seu *entendimento*. Por exemplo, acha que os animais possuem órgãos apropriados às suas diversas funções vitais, e que também neste caso é válida a lei do entendimento, segundo a qual para se atingir um fim determinado tem de se seguir um determinado meio adequado; acha que a substância química se cristaliza em cubos, rombos, octaedros, que também na Natureza governam, embora com modificações, as leis da aritmética e geometria, que também nela dois vezes dois são quatro. Se o que acontece na Natureza fosse diferente, se dois vezes dois não fossem quatro, se a linha recta fosse uma circunferência, o quadrado um triângulo, em suma, se as suas leis contradissem as leis do entendi-

mento, nunca aconteceria ao homem, nem em sonhos, deduzir do entendimento esta maldosa sátira ao entendimento. Que auto-engano é, portanto, fazer do fundamento deste entendimento na Natureza, ou melhor, deste entendimento cuja hipótese só se funda na percepção do acordo da Natureza com o entendimento do homem, um entendimento diferente, essencialmente distinto do entendimento do homem! Mas que auto-engano! A consciência da sua unidade e universalidade é essencial ao entendimento; ele próprio mais não é do que a consciência da *sua* identidade *como a identidade absoluta*, ou seja, o que o entendimento considera conforme ao entendimento é para ele uma lei absoluta; é-lhe impossível pensar que aquilo que se contradiz, o que é falso e absurdo, seja algures verdadeiro, e que o que é verdadeiro, racional, seja algures falso, irracional. Não tenho a mais remota representação, a mais remota ideia de um entendimento essencialmente diferente. Pelo contrário, cada entendimento pretensamente diferente que eu ponho é apenas a *posição* do meu próprio entendimento, uma ideia, uma representação de mim, uma representação que cai no interior da minha faculdade de pensar e que, portanto, expressa e afirma o meu entendimento. *O* que eu penso, e [557] o que penso como supremo, é justamente o grau supremo da minha faculdade de pensar, a medida daquilo que em geral sou capaz de pensar. O que *penso*, *faço-o* eu próprio — naturalmente no caso de coisas puramente teoréticas ou intellectuais —, *ligo* no meu pensar o que penso como *ligado*, *distingo* no meu pensar o que penso como *separado*. Por exemplo, se penso que a intuição ou realidade do objecto está imediatamente ligada à representação do entendimento divino, então ligo-a realmente; o meu entendimento ou a minha imaginação são, portanto, o poder de ligação destas diferenças ou oposições. Como poderias representá-las como ligadas — seja essa representação apenas confusa ou distinta —, se não as ligasses em ti mesmo? Como poderias em geral superar em Deus uma

limitação, se *não* a sentisses e superasses *em ti mesmo como limitação*? Como poderias pôr em Deus uma realidade, se não a sentisses a ela própria como realidade? O que é então Deus senão o mais elevado, o mais inalterado e mais livre sentimento de si do homem? O que é o entendimento de Deus senão o entendimento do homem, certo de si mesmo, consciente de si mesmo?

[559] *A religião cristã é uma contradição. Ela é simultaneamente a reconciliação e o conflito, a unidade e a oposição de Deus e do homem. Esta contradição personificada é o homem-Deus — a unidade da divindade e da humanidade é nele verdade e inverdade.*

Já foi afirmado mais acima que se Cristo foi ao mesmo tempo Deus e homem e, ao mesmo tempo, um outro ser que é representado como um ser incapaz de sofrimento, então o seu sofrimento foi apenas uma ilusão. Pois o seu sofrimento para ele *enquanto homem* não era sofrimento nenhum *para ele enquanto Deus*. Não! O que ele confessava enquanto homem negava-o enquanto Deus. Sofreu apenas exteriormente, não interiormente, ou seja, sofreu apenas *na aparência, aparentemente*, mas não realmente, pois só era homem no fenómeno, pelo aspecto, por fora, mas na verdade, na essência que justamente só era objecto para os crentes, era Deus. Só teria havido um verdadeiro sofrimento se ele tivesse sofrido ao mesmo tempo *enquanto Deus*. O que não é acolhido no próprio Deus, não é acolhido na verdade, na essência, na substância. Mas é inacreditável que os próprios cristãos, em parte directamente, em parte indirectamente, tenham confessado que o seu mistério supremo, mais sagrado, [560] era apenas uma ilusão, uma simulação. Uma simulação que, de resto, se encontra já na base do Evangelho inteiramente an-histórico, teatral, ilusório de João, como decorre, *entre outros casos*, particularmente da ressurreição de Lázaro, na medida em que neste o mestre todo-poderoso sobre a vida e

sobre a morte verteu lágrimas apenas para ostentar a sua humanidade e disse expressamente: «Pai, agradeço-te que me tenhas atendido, pois eu sei que me ouves sempre, *mas pelo povo*, que anda por aí, digo que eles crêem.» Ora, a Igreja cristã desenvolveu esta simulação evangélica até à manifesta transfiguração. «Si credas susceptionem corporis, adjungas *divinitatis compassionem*, portionem utique perfidiae, non perfidiam declinasti. Credis enim, quod tibi prodesse praesumis, non credis quod *Deo dignum est*. ... Idem enim patiebatur et non patiebatur ... Patiebatur secundum corporis susceptionem, ut *suscepti corporis veritas crederetur* et non patiebatur secundum verbi impassibilem divinitatem. ... Erat igitur immortalis in morte, impassibilis in passione. ... Cur *divinitati* attribuis aerumnas corporis et infirmum doloris humani *divinae connectis naturae?*» ⁽¹⁾ [561] (Ambrósio, *De incarnationis dominicae sacramento*, c. 4 e 5.). «Juxta hominis naturam proficiebat sapientia, non quod ipse sapientior esset ex tempore ... sed eandem, qua plenus erat, sapientiam caeteris ex tempore paulatim *demonstrabat* ... In aliis ergo *non in se* proficiebat sapientia et gratia» ⁽²⁾ (Gregório *in Homil. quadam*, apud Pedro Lombardo, L. III, dist. 13, c. 1). «Proficiebat ergo humanus sensus in eo *secundum ostensionem et aliorum hominum opinionem*. Ita enim patrem et matrem

⁽¹⁾ Se crês na capacidade do corpo para sofrer e lhe acrescentas a compaixão da divindade, então afastaste de ti uma parte da perfídia, mas não a perfídia. Crês no que presentes que te é vantajoso, mas não no que é digno de Deus... Na verdade, Ele mesmo sofria e não sofria... Sofria, segundo o corpo que tinha tomado, para que a verdade do corpo tomado fosse acreditada, mas não sofria segundo a impassível divindade da palavra. Era imortal na morte e impassível no sofrimento. Por que razão atribuis os sofrimentos à excelência do corpo e associas a fraqueza da dor humana à natureza divina?

⁽²⁾ A sabedoria progredia conforme a natureza do homem, não porque ele próprio se tornasse mais sábio no decurso do tempo... mas porque, pouco a pouco, mostrava aos outros a mesma sabedoria de que ele era possuidor. Era para os outros, não para si, que aumentava a sua sabedoria e graça.

dicitur ignorasse in infantia, quia *ita se gerebat et habebat ac si agnitionis expertus esset*» ⁽¹⁾ (Pedro Lombardo, *ibid.*, c. 2). «Ut homo ergo dubitat ut homo locutus est» ⁽²⁾ (Ambrósio). «His verbis innui videtur, quod Christus non inquantum Deus vel Dei filius, sed inquantum homo dubitaverit affectu humano. Quod ea ratione dictum accipi potest: non quod ipse dubitaverit, sed quod *modum gessit dubitantis* et hominibus dubitare videbatur» ⁽³⁾ (Pedro Lombardo, *ibid.*, dist. 17, c. 2). Expusemos na primeira parte do nosso escrito a verdade da religião, na segunda a inverdade da religião. Verdade é apenas a identidade de Deus e do homem — verdade é apenas a religião quando afirma como humanas as determinações humanas [562] de Deus, falsidade quando as nega ao separar Deus do homem como um ser diferente. Assim, na primeira parte, tivemos de mostrar a verdade do sofrimento de Deus; agora temos a prova da inverdade deste sofrimento, e não do subjectivo mas do objectivo — a confissão da própria teologia de que o seu mistério supremo, a paixão de Deus é apenas um engano, uma ilusão. Ter-me-ei exprimido com falsidade ao dizer que o princípio supremo do cristianismo é a hipocrisia? Não está também o *theanthropos* a negar que é homem enquanto que é homem? Mas refutai-me então!

É por isso uma enorme falta de crítica, uma enorme inveracidade e arbitrariedade demonstrar a religião cristã *apenas* como religião da reconciliação e não também como

⁽¹⁾ Por isso, o pensamento humano aumentava nele, de acordo com a aparência e a opinião de outros homens. Na verdade, diz-se que, na sua infância, ignorou o pai e a mãe, porque se comportava como se os não tivesse conhecido.

⁽²⁾ Foi como homem que duvidou, foi como homem que falou.

⁽³⁾ Com estas palavras parece insinuar-se que Cristo, afectado por uma paixão humana, duvidou, não enquanto Deus ou Filho de Deus, mas enquanto homem. Mas isto deve ser entendido da seguinte maneira: Ele próprio não duvidou, mas comportou-se como alguém que duvida, dando assim aos homens a impressão de que duvidava.

religião do conflito, encontrar no homem-Deus apenas a unidade e *não também a contradição* da essência divina e da essência humana. Cristo apenas sofreu *como homem*, não *como Deus* — mas a capacidade de sofrer é o sinal da verdadeira humanidade —, não foi como Deus que nasceu, que cresceu em conhecimento, que foi crucificado, ou seja, todas as determinações humanas permaneceram *afastadas* dele como Deus. «Si quis non confitetur proprie et vere *substantialem differentiam naturarum* post ineffabilem unionem, ex quibus unus et solus extitit Christus, in ea salvatam, sit condemnatus» ⁽¹⁾ (*Concilium Lateranum* l. can. 7 Carranza). Apesar da afirmação de que Cristo foi ao mesmo tempo verdadeiro Deus e verdadeiro homem, na encarnação, a essência divina está *cindida* tanto da essência [563] humana como dessa essência divina, na medida em que *exclui de si as determinações da outra*, embora ambas, de um modo *inconcebível, miraculoso, isto é, falso*, que *contradiz a natureza* da relação em que reciprocamente se encontram, devam estar unidas numa personalidade. Mesmo os luteranos, mesmo o próprio Lutero, por maior que seja a rudeza com que se exprime acerca da comunidade e unificação da natureza divina e da natureza humana em Cristo, não ultrapassam o seu irreconciliável conflito. «Deus é homem, e o homem é Deus, mas desse modo nem as naturezas de ambos nem as suas propriedades são confundidas uma com a outra, mas *cada natureza mantém a sua essência e propriedades*.» «O filho de Deus sofreu de verdade, mas *segundo a natureza humana que recebeu*, e morreu de verdade, embora *a natureza divina não possa sofrer nem morrer*.» «É com razão que se diz: o filho de Deus sofre. Pois embora *uma parte* (para me exprimir assim) *como divindade não sofra*, no entanto, *noutra parte*, a pessoa

(1) Se alguém não acredita, em particular e verdadeiramente, que a substancial diferença das naturezas da qual proveio um e um só Cristo é conservada depois na união inefável, seja condenado.

que Deus é sofre tal *como a humanidade*; ora na verdade o filho de Deus foi crucificado por nós, ou seja, a *pessoa* que Deus é; pois ela (digo eu), a pessoa, foi crucificada *segundo a humanidade*.» «A pessoa é o que tudo faz e sofre, *uma segundo esta natureza, a outra segundo aquela outra natureza*, como é bem conhecido de todos os sábios» (*Konkordienbuch, Erklär, Art. 8*). As duas naturezas unem-se apenas na pessoa, ou seja, apenas num *nomen proprium*, apenas no *nome*, mas não na essência, não na verdade. «Quando dicitur: Deus est homo vel homo est Deus, propositio ejusmodi vocatur personalis. Ratio est, quia unionem personalem in Christo supponit. Sine tali enim naturarum in Christo unione nunquam dicere potuissent [564] Deum esse hominem aut hominem esse Deum. ... Abstracta autem naturae de se invicem enuntiari non posse, longe est manifestissimum. ... Dicere itaque non licet, divina natura est humana aut deitas est humanitatis et vice versa» ⁽¹⁾ (J. F. Buddei, *Comp. Inst. Theol. dogm.* L. IV, c. II, § 11). Assim, na encarnação, a unidade da essência divina e humana é apenas uma ilusão, um engano. O antigo *dissidium* de Deus e homem ainda se encontra aqui, e opera de modo tanto mais pernicioso, é tanto mais detestável quanto se esconde sob a aparência, sob a imaginação da unidade. Por isso, também o socianismo estava longe de ser superficial, quando negava, tal como a trindade, também o *compositum* do homem-Deus — limitava-se a ser coerente, verídico. Deus era um ser tripessoal e todavia devia ser ao mesmo tempo absolutamente *simples*, um *ens simplicissimum*, e por isso a trindade negava a simplicidade; Deus era Deus-homem e todavia a divindade não devia ser atingida ou suprimida pela

⁽¹⁾ Quando se afirma: Deus é homem ou o homem é Deus, tal proposição chama-se pessoal porque pressupõe uma união pessoal em Cristo. Na verdade, sem tal união das naturezas em Cristo, nunca eu teria podido afirmar que Deus é homem ou que o homem é Deus... É de longe evidentíssimo que as naturezas em geral não podem ser ligadas... assim, não é permitido afirmar que a natureza divina é a natureza humana, que a divindade é humanidade, ou vice-versa.

humanidade, ou seja, devia estar *essencialmente* cindida dela, e, por isso, a incompatibilidade das determinações divinas e humanas negava a unidade das duas essências. Já no Deus-homem encontramos o *racionalismo*, o negador, o inimigo mortal do homem-Deus, embora ainda preso ao seu oposto. O socialismo negava apenas o que a própria fé negava, mas voltava a afirmar em contradição consigo mesma; apenas negava uma contradição, uma inverdade.

[565] Contudo, os cristãos voltaram a celebrar a encarnação de Deus como uma obra do amor, como um auto-sacrifício Deus, como uma negação da sua majestade — *amor triumphat de deo* —, mas o amor de Deus é uma palavra vazia, se não for apreendida como superação real da sua diferença relativamente ao homem. No centro do cristianismo encontramos a contradição de fé e amor que é desenvolvida na conclusão. A fé faz do sofrimento de Deus uma ilusão, do amor uma verdade. Só na verdade do sofrimento repousa a impressão verdadeira, positiva, da encarnação. Por mais que tenhamos acentuado a contradição e divergência entre a natureza divina e a natureza humana no homem-Deus, tanto mais teríamos, inversamente, de acentuar a comunidade e unidade de ambas, graças à qual Deus é verdadeiramente homem e o homem verdadeiramente Deus. Eis a prova irrefutável, intocável e ao mesmo tempo evidente de que o centro, o supremo objecto do cristianismo não é senão o homem, de que os cristãos adoraram o *indivíduo humano como Deus* e *Deus como o indivíduo humano*. «Tornar vivo, ter todo o juízo e todo o poder, no céu e na terra, ter tudo nas suas mãos, ter subjugado tudo a seus pés, ter purificado dos pecados, etc., são ... *propriedades divinas infinitas*, que todavia segundo afirmações da Escritura são dadas e comunicadas ao *homem de Cristo*.» «Por isso, cremos, ensinamos e confessamos que o filho do homem ... e agora não apenas como Deus, mas também *como homem, tudo sabe, tudo pode e está presente a todas as criaturas*.» «Por isso,

*rejeitamos e condenamos que ele (o filho de Deus) [566] não seja capaz, devido à natureza humana, da onnipotência e de outras propriedades da natureza divina» (Konkordienbuch, Summar. Begr. u. Erklär., Art. 8). «Unde et sponte sua fluit, Christo etiam qua humanam naturam spectato cultum religiosum deberi»⁽¹⁾ (Buddeus, l. c., L. IV, c. II, § 17). Os Padres da Igreja e os católicos ensinam expressamente o mesmo. Por exemplo: «*Eadem adoratione adoranda in Christo est divinitas et humanitas. ... Divinitas intrinsece inest humanitati per unionem hypostaticam; ergo humanitas Christi seu Christus ut homo potest adorari absoluto cultu latrae*»⁽²⁾ (*Theologia thomistico-schol.*, P. Mezger, T. IV, p. 124). É certo que se afirma que não é o homem, a carne e o sangue *por si mesmos* que são adorados, mas a carne e o sangue ligados com Deus, para que o culto não se dirija à carne ou ao homem mas a Deus. Mas acontece aqui o mesmo que no culto dos santos e no culto das imagens. Tal como o santo só é venerado na imagem, Deus só é venerado no santo porque se venera a própria imagem, o próprio santo, assim também Deus apenas é adorado na *carne humana*, porque a própria carne humana é adorada. O que na *consciência* da religião é predicado, na essência, no seu próprio fundo escondido, é o verdadeiro sujeito. Deus torna-se carne, homem, porque *no fundo* o homem já é Deus. Como poderia vir-te à mente colocar a carne humana numa relação e num contacto tão íntimos com Deus, se isso fosse para ti algo de impuro, baixo, indigno de Deus? Se o *valor*, a dignidade da carne humana não se encontra *nela* mesma, porque não convertes antes a carne *animal* em morada do espírito divino? É certo que se diz: O homem é apenas o*

⁽¹⁾ Daqui se conclui que Cristo deve ser religiosamente honrado também pela sua natureza humana.

⁽²⁾ A divindade e a humanidade devem ser veneradas em Cristo com a mesma adoração... A divindade está intrinsecamente na humanidade através da união hipostática; portanto, a humanidade de Cristo, ou Cristo como homem, pode ser adorada por um perfeito culto divino.

órgão «no, com e através» do qual a divindade [567] actua «como a alma no corpo». Mas mesmo esta objecção é já refutada pelo que foi acima dito. Deus escolheu o homem para seu órgão, seu corpo, porque só no homem encontrou um órgão digno de si, adequado, agradável. Se o homem é indiferente, porque não se incarnou então Deus num animal? Mas Deus só chega ao homem a partir do homem. A aparição de Deus no homem é apenas uma aparição da divindade e glória do homem. *Noscitur ex alio, qui non cognoscitur ex se* — este provérbio trivial também se aplica aqui. Deus é reconhecido a partir do homem, que ele honra com a sua presença e habitação pessoais e, bem entendido, *como um ser humano*, pois o que cada um prefere, elege, ama, isso é a sua essência objectivada; e o homem é reconhecido a partir de Deus, *como um ser divino*, pois só o que é digno de Deus, só o divino, pode ser objecto, pode ser órgão e morada de Deus. Sem dúvida que também se afirma: *É única e exclusivamente este Jesus Cristo* e nenhum outro homem que é venerado como Deus. Mas também esta razão é vã e nula. Cristo é decerto apenas um, mas *um para todos*. É homem como nós, «nosso irmão, e nós somos carne da sua carne e osso do seu osso». Cada um se reconhece por isso em Cristo, cada um *se* acha representado nele. «*A carne e o sangue reconhecem-se sempre*». Pode-se dar voltas e mais voltas, negar e mentir tanto quanto se quizer, mas isto mantém-se inatacável. [568] *Os cristãos adoram o individuo humano como o ser supremo* — como Deus. Não decerto com consciência, pois é isso que constitui justamente a ilusão do princípio religioso. Mas era também neste sentido que os pagãos adoravam as estátuas dos Deuses; também para os piedosos pagãos as estátuas dos Deuses não eram estátuas, mas o próprio Deus. Contudo, adoravam tanto as estátuas quanto os cristãos o individuo humano, embora naturalmente não o quisessem reconhecer.

E os cristãos não se limitaram a adorar o individuo humano segundo a sua essência, adoraram mesmo — o que é uma consequência inteiramente natural — o corpo do

indivíduo humano — o que é o indivíduo sem corpo? — e mesmo as partes isoladas deste corpo. Encontra-se, por exemplo, entre os escritos de São Bernardo (já não sei quais, mas é aqui indiferente se são autênticos ou apócrifos) uma *Rhythmica oratio ad unum quodlibet membrorum Christi patientis et a cruce pendentis*, onde aparecem as seguintes passagens.

«Ad Pedes:

Plagas tuas rubicundas
Et fixuras tam profundas
Cordi meo fac inscribi
Ut configar totus tibi

Te modis amans omnibus
Ne repellas me indignum
De tuis sanctis pedibus.
Coram cruce procumbentem
Jesu bone non me spernas.

Ad Manus:

Manus sanctae! vos amplector
Et gemendo condelector
Grates ago plagis tantis
Clavis duris, guttis sanctis
Dans lacrymas cum osculis
In cruore tuo lotum
Me commendo tibi totum.

Ad Latus:

Salve Latus Salvatoris
In quo latet mel dulcoris
In quo patet vis amoris,
Ex quo scatet fons cruoris.
In hac fossa me reconde
Infer meum cor profunde,
Ubi latens incalescat
Et in pace conquiescat.

At faciem:
Salve caput cruentatum
Totum spinis coronatum.
...Tuum caput hic inclina
In meis pausa brachiis.» (1)

Poemas análogos sobre as várias partes do corpo de Cristo, pobres no gosto, na poesia e na sensibilidade, mas ricos em egoísmo sedento de sangue, encontram-se no *Livro de Cânticos da irmandade evangélica*, já transcrito.

A contradição nos sacramentos é a contradição de naturalismo e sobrenaturalismo. O mais importante no baptismo é a *posição da água*. «Si quis dixerit *aquam veram et naturalem* non esse de necessitate Baptismi atque ideo verba illa domini nostri Jesu Christi: Nisi quis renatus fuerit *ex aqua* et Spiritu sancto, ad metaphoram aliquam detorserit, anathema sit» (2) (*Concil. Trident.*, Sessão VII, Can. II, de Bapt.). «*De subs-*

(1) *Oração rítmica para cada um dos membros de Cristo que sofria e estava suspenso da Cruz.*

Aos Pés: Faz que as Tuas chagas vermelhas / E os golpes tão profundos / Se gravem no meu coração, / Para que eu me una todo a Ti, / Amando-Te em toda a plenitude, / Para que me não afastes, a mim, indigno / Dos Teus sagrados pés. / Ó bom Jesus, não me desprezes, / Prostrando-me eu perante a Tua cruz.

Às Mãos: Ó santas mãos! Abraço-vos / E, gemendo, fico encantado / E testemunho o meu reconhecimento a tantas / Chagas e aos duros cravos e, chorando, / A Ti me entrego purificado / No teu sangue.

Ao Corpo: Salve o corpo do Salvador / Em que se esconde um encanto de doce sabor, / Onde está patente a força do amor / E donde brota a fonte do seu sangue. / Esconde-me neste tumulto, / Leva para a profundidade do sepulcro / O meu coração, onde, escondido, / Se aqueça e descansa em paz.

À Face: Salve a cabeça ensanguentada / E toda coroada de espinhos; / Pende-a para mim / E descansa-a nos meus braços.

(2) Se alguém afirmar que a água verdadeira e natural não é necessária ao baptismo e que, por isso, interprete como metáfora as palavras de nosso Senhor Jesus Cristo, «quem não voltar a renascer pela água e pelo Espírito Santo», seja excomungado.

tantia hujus sacramenti sunt *verbum et elementum*. ... Non ergo in alio liquore potest consecrari baptismus *nisi in aqua*» ⁽¹⁾ (Pedro Lombardo, L. IV, dist. 3, c. 1, c. 5). «Ad certitudinem baptismi requiritur major quam *unius guttae* quantitas. ... Necesse est ad valorem baptismi fieri *contactum* [571] *physicum* inter aquam et corpus baptizati, ita ut non sufficiat, vestes tantum ipsius aqua tingi. ... Ad certitudinem baptismi requiritur, ut saltem *talis pars* corporis abluatur, ratione cujus homo solet dici vere ablutus, v. 9), collum, humeri, pectus et *praesertim caput*» ⁽²⁾ (*Theolog. Schol.*, P. Mezger, Aug. Vind., 1695, t. IV, pp. 230-231). Depende, portanto, essencialmente da água. Mas agora vem a *negação* da água. O significado do baptismo não é a virtude natural da água, mas antes a virtude sobrenatural e onnipotente da palavra de Deus, que institui a água como um sacramento e apenas se comunica ao homem de um modo sobrenatural e miraculoso graças a essa substância, mas que também poderia ter escolhido uma outra substância qualquer para produzir o efeito referido. Assim afirma, por exemplo, Lutero: «Percebe então que o baptismo é uma coisa muito diferente, pois toda a restante água participa da essência natural, enquanto que aqui acontece algo de mais nobre. Pois o próprio Deus expõe a sua honra, coloca nisso a sua força e poder, como também ensinou Santo Agostinho: *accedat verbum ad elementum et fit sacramentum*» ⁽³⁾ (*Der grosse Katechismus*).

⁽¹⁾ Da substância deste sacramento fazem parte a palavra e o elemento. Por isso, o baptismo não pode ser ministrado com outro líquido, a não ser com água.

⁽²⁾ Para a validade do baptismo requiere-se mais do que uma gota de água... Para valorização do baptismo é necessário fazer-se um contacto físico entre a água e o corpo do baptizado, de tal modo que não baste que apenas as suas roupas sejam molhadas pela água... Para a validade do baptismo requiere-se que, pelo menos, seja lavada a parte do corpo em relação à qual costuma dizer-se que o homem realmente se lavou: o pescoço, os ombros, o peito e sobretudo a cabeça.

⁽³⁾ Acrescente-se o Verbo ao elemento e este transforma-se num sacramento.

[572] O que acontece com a água no baptismo, que nada é sem água, embora ela seja em si indiferente, acontece com o vinho e o pão na eucaristia, e mesmo no caso dos católicos, em que a substância do pão e do vinho é todavia destruída pelo poder da onipotência. «*Accidentia eucharistica tamdiu continent Christum, quamdiu retinent illud temperamentum, cum quo connaturaliter panis et vini substantia permaneret: ut econtra, quando tanta fit temperamenti dissolutio, illorumque corruptio, ut sub iis substantia panis et vini naturaliter remanere non posset, desinunt continere Christum*» ⁽¹⁾ (*Theol. Schol.* Mezger l. c., p. 292). O que significa: Enquanto o pão permanece pão, o pão permanece carne; quando o pão se vai, vai-se a carne. Por isso, para poder ser consagrado, é preciso que haja uma porção suficientemente grande de pão, pelo menos tão grande que o pão possa ser reconhecido como pão (*ibid.*, p. 284). De resto, a transsubstanciação católica, a *conversio realis et physica totius panis in corpus Christi* é apenas um prolongamento coerente dos milagres no Antigo e Novo Testamentos. Partindo da transformação da água em vinho, do bastão numa serpente, da pedra em fonte (Salmo 114), destas transsubstanciações bíblicas [573], explicaram e fundaram os católicos a transformação do pão em carne. Quem não fica chocado com aquelas transformações, não tem qualquer direito nem motivo para reclamar contra estas. O princípio da doutrina protestante da ceia não contradiz menos a razão do que a católica. «*Absurda minus offendent eum, qui meminerit de rebus coelestibus ex verbo Dei, non ex Geometria faciendum esse iudicium*» ⁽²⁾ (Melanchthon, *Ep. ad*

(1) Os acidentes da Eucaristia contêm Cristo durante tanto tempo quanto mantêm a mistura que, naturalmente, constitui a substância do pão e do vinho; pelo contrário, se se produzir uma corrupção tal, que a substância do pão e do vinho não possa mais subsistir no estado natural, então deixam de conter Cristo.

(2) O absurdo só perturba quem julga as coisas celestes segundo a Geometria e não segundo a palavra de Deus.

Oecolampadium de Sancta Coena. Camerarius, Vita Mel., ed. Strobel, p. 405). «Quis *Deum devoret in coena*? quis sanguinem illius bibat? Noli tu tumultuari Carolstadi: Nam multa sunt quae rationi adversantur, vera tamen sunt et verbo Dei nituntur: itaque non ingenio humano, sed vera fide apprehendenda sunt. Quid enim tam *absurdum dictu, quam aqua peccatum ablui*? Quid tam *absonum*, quam esu pomi totum genus humanum in aeternum exitium praecipitari?»⁽¹⁾ (N. Frischlini, *Phasma*, Akt III, Sz. III). Tal como os católicos procuraram o seu refúgio na onnipotência, os protestantes [574] procuraram-no na doutrina da ceia, a fonte de todas as representações contraditórias com a razão (*Konkord. Summ. Beg. Art. 7, Affirm. 3, Negat. 13*).

Um exemplo precioso e, até verdadeiramente incomparável e, ao mesmo tempo altamente instrutivo do modo como a teologia entende o carácter inconcebível e sobrenatural é fornecido pela distinção feita a propósito da ceia (Konkordienbuch, Summar. Begrenz. Art. 7) entre oral e carnal ou natural: «Cremos, ensinamos e confessamos que o corpo e sangue de Cristo serão recebidos com o pão e o vinho, não apenas espiritualmente pela fé, mas também oralmente, embora não de um modo cafarnaítico, mas sobrenatural, celestial, em função da união sacramental.» «Probe namque discrimen inter manducationem oralem et naturalem tenendum est. Etsi enim oralem manducationem adseramus atque propugnemus, naturalem tamen non admittimus. ... Omnis equidem manducatio naturalis etiam oralis est, sed non vicissim oralis manducatio statim est naturalis. ... Unicus

⁽¹⁾ Quem poderia tragar Deus numa ceia? Quem poderia beber o seu sangue? Não te preocupes, ó Karlstadt, pois, na verdade, muitas são as coisas contrárias à razão e, no entanto, são verdadeiras e apoiam-se na palavra de Deus; assim têm de ser e são compreendidas, não pelo talento humano, mas pela fé verdadeira. Que coisa tão absurda, como dizer que se faz desaparecer o pecado com a água! Que coisa tão dissonante, como arrastar todo o género humano para uma destruição eterna pelo facto de ter comido a maçã!

itaque licet sit actus, *unicumque organum*, quo panem et corpus Christi, itemque vinum et sanguinem Christi accipimus, *modus* (claro, o modo!) nihilominus maximopere differt, cum panem et vinum modo naturali et [575] sensibili, corpus et sanguinem Christi *simul equidem cum pane et vino*, at *modo supernaturali et insensibili*, qui adeo etiam a nemine mortalium (e decerto também a nenhum Deus) explicari potest, *revera interim et ore corporis accipiamus»* ⁽¹⁾ (Jo. Fr. Buddeus, l. c. Lib. V, c. I, § 15). Mas que hipocrisia! Com a mesma boca com que prime o seu Deus entre os lábios e sorve até si o seu sangue para se assegurar da sua existência real, isto é, carnal, com essa mesma boca nega o cristão, e até no momento mais sagrado da sua religião, a presença carnal, a ingestão carnal de Deus. Também neste caso nega que está a satisfazer a carne, enquanto de facto a está a satisfazer.

A contradição da religião cristã é a contradição da fé e do amor.

A fé sacrifica o amor pelo amor ao amor por Deus como um ser pessoal distinto do homem. Decerto que Deus é o místico conceito genérico [576] da Humanidade — o que a religião proclama ao fazer de Deus o pai comum dos homens — e por isso, quem ama Deus, ama nessa medida o homem. O amor por Deus é o amor místico pelo homem. Mas Deus não é

⁽¹⁾ Na verdade, a diferença entre a manducação oral e a natural tem de ser muito bem distinguida. Embora defendamos e admitamos a manducação oral, todavia verberamos a natural... Na verdade, toda a manducação natural também é oral, mas por sua vez a manducação oral não é imediatamente natural... E assim, ainda que seja com um único acto e com um único órgão que recebemos o pão e o corpo de Cristo e também o seu vinho e seu sangue, o modo, não obstante, difere muito, porque recebemos o pão e o vinho de um modo natural e sensível, mas o corpo e o sangue de Cristo, simultaneamente com o pão e o vinho, recebêmo-los de uma maneira sobrenatural e insensível, o que não pode ser explicado por nenhum dos mortais, embora os recebamos também com a boca.

somente o ser comum, é também um ser particular, um ser para si — um sujeito. Tal como *teoricamente*, na proposição «Deus é o amor», o sujeito se distingue do predicado do amor, também *praticamente* a essência, a *personalidade* de Deus, se separa necessariamente do *amor*. Onde a essência se separa do amor, surge o *arbitrio*. O *amor* age por *necessidade*, a *personalidade* por *arbitrio*. A personalidade confirma-se como *personalidade* apenas pelo arbitrio; a personalidade é despótica, ambiciosa, apenas pretende impor-se a si mesma. A suprema celebração de Deus como ser pessoal é, por isso, a celebração de Deus como ser absolutamente ilimitado, arbitrário. A personalidade como tal é indiferente a todas as determinações substanciais; a necessidade intrínseca, o impulso essencial aparecem-lhe como *constrangimento*. Eis o segredo do amor cristão. O amor de Deus como predicado de um ser *pessoal* tem aqui o significado da *graça*: Deus é um senhor *gracioso*, tal como no judaísmo era um senhor *severo*. A graça é o amor *arbitrário* — o amor que não age por impulso essencial intrínseco, mas que poderia *não fazer* aquilo que faz, poderia, se quisesse, condenar também o seu objecto —, portanto o amor *infundado*, *inessencial*, *arbitrário*, *absolutamente subjectivo*, o amor apenas *pessoal*. Onde se entende o amor nesta acepção há o maior cuidado [577] em que o homem não atribua a si nada de meritório, que o mérito só caiba à personalidade divina; toda a ideia de uma necessidade é posta de lado da maneira mais cuidadosa, para que se possa celebrar e glorificar, também subjectivamente, a personalidade exclusivamente pelo sentimento de compromisso e de gratidão. Os judeus divinizavam o orgulho dos antepassados, os cristãos, por seu lado, transfiguraram e transformaram o princípio judaico-aristocrático da nobreza de nascimento no princípio democrático da nobreza de mérito. O católico faz depender a beatitude do *mérito* da *obra*, o protestante do *mérito* da *fé*. Mas o conceito de compromisso e

de mérito só se liga a uma acção, a uma obra que não me pode ser exigida ou que não se produz necessariamente a partir da minha essência. As obras do poeta, do filósofo podem, se consideradas apenas exteriormente, ser colocadas sob a perspectiva do mérito. São obras do génio — obras impelidas por necessidade. O poeta teve de compor, o filósofo de filosofar. A suprema auto-satisfação residiu para eles na actividade criadora, independente de qualquer ponto de vista ou consideração. O mesmo acontece com uma acção moral verdadeiramente nobre e autêntica. Para o homem nobre, a acção nobre é uma acção *natural*: ele não duvida se a deve praticar, não a coloca na balança da liberdade de escolha; *tem* de a praticar. Só quem age assim é também um homem *digno de confiança*. O merecimento arrasta sempre consigo a representação [578] de que se faz algo, por assim dizer apenas por luxo, não por necessidade. Na sua religião, os cristãos celebravam sem dúvida a acção suprema, a incarnação de Deus, como uma obra do amor. Mas na medida em que se apoia na fé, na representação de Deus como um senhor, um *dominus*, o amor cristão tem o significado de um acto da graça, de um amor por Deus que é em si *supérfluo*, *sem necessidades*. Um senhor gracioso é um senhor que prescinde do seu direito, um senhor que faz por graça o que não teria, como senhor, necessidade de fazer, que ultrapassa o estrito conceito de senhor. Deus como senhor não tem apenas o dever de fazer bem ao homem; *tem* até o direito — pois é um senhor não vinculado por nenhuma lei — de aniquilar o homem, se o quiser. Em suma, a graça é o amor não-necessário, o amor em contradição com a essência do amor, o amor que não exprime essência nem natureza, *aquela* amor que o senhor, o sujeito, a pessoa — a personalidade é apenas uma expressão mais abstracta, mais moderna para soberania — *distingue de si* como um predicado que ela pode ter ou *não ter*, sem deixar por isso de ser *ela mesma*. Por isso, também na vida, na prática

do cristianismo tinha de se realizar necessariamente esta contradição interna, o sujeito tinha de se separar do predicado, a fé do amor. Tal como o amor de Deus pelo homem era apenas um acto de graça, também o amor do homem pelo homem se tornou um *acto de graça da fé*. O amor cristão é a fé *graciosa*, porque o amor de Deus é a personalidade ou dominação *graciosa*. (Sobre o arbítrio de Deus, ver, por exemplo de I. A. Ernesti o tratado já acima citado *Vindiciae arbitrii divini*.)

A fé tem em si uma essência má. A fé cristã e só ela é o fundamento da perseguição e da execução cristã dos hereges. A fé reconhece o homem apenas na condição de ele reconhecer Deus, isto é, a fé. A fé é [579] a honra que o homem testemunha a Deus. E esta honra é-lhe incondicionalmente devida. Para a fé, a base de todos os deveres é a fé em Deus — a fé é o dever absoluto, os deveres para com os homens são apenas deveres derivados, subordinados. O descrente é, portanto, um súbdito *sem direitos* — passível de extermínio. Aquilo que nega Deus tem de ser negado. O maior crime é o crime da *laesae majestatis Dei*. Deus é para a fé um ser pessoal e, bem entendido, o mais pessoal, o mais inviolável, o mais legítimo. O ponto culminante da personalidade é a *honra* — uma injúria contra a personalidade suprema é necessariamente o crime supremo. A honra de Deus não pode ser negada como representação contingente, grosseiramente sensível, antropomórfica. Não será então também a personalidade, ou mesmo a existência de Deus, uma representação sensível, antropomórfica? Quem nega a honra, que seja tão honrado a ponto de sacrificar também a personalidade. Da representação da personalidade decorre a representação da honra, desta a representação da injúria religiosa. «Quicumque Magistratibus male precatus fuerit, pro eorum arbitrio poenas luito, quicumque vero idem scelus erga Deum admiserit ... lapidibus blasphemiae causa

obruitur»⁽¹⁾ (Moisés III, 24, 15.16). «Eos autem merito torqueri, qui Deum nesciunt, ut impios, ut injustos, nisi profanus nemo deliberat: quum parentem omnium *et dominum omnium non minus sceleris sit ignorare, quam laedere*»⁽²⁾ [580] (Minucius Felix, *Oct.*, c. 35). «Ubi erunt legis praecepta divinae, quae dicunt: honora patrem et matrem, si vocabulum patris, quod in homine honorari praecipitur, in Deo *impune violatur?*»⁽³⁾ (Cipriano, *Epist.* 73, ed. Gersdorf). «Si hi qui nummos adulterant morte mulctantur, quid *de illis statuendum censemus, qui fidem pervertere conantur?*»⁽⁴⁾ (Paulus Cortesius in *Sententias* de Pedro Lombardo, III, dist. VII). «Si enim illustrem ac praepotentem virum nequaquam exhonorari a quoquam licet, et si quisquam exhonaverit, decretis legalibus reus sistitur et injuriarum auctor jure damnatur *quanto utique majoris piaculi crimen est, injuriosum quempiam Deo esse?* Semper enim per dignitatem injuriam perferentis, crescit culpa facientis, quia necesse est, quanto major est persona ejus qui contumeliam patitur, tanto major sit noxa ejus, qui facit.»⁽⁵⁾

(1) Todo aquele que, de modo infeliz, amaldiçoar os magistrados será punido segundo o arbitrio destes, mas quem tal crime cometer perante Deus, por causa desta blasfêmia, seja delapidado.

(2) Só o descrente é que pode admitir que aquele que nada sabe de Deus seja justamente condenado como ímpio ou injusto, porque não é menor crime ignorar o Pai e o Senhor de todas as coisas, do que ofendê-lo.

(3) Que seria feito dos preceitos da lei divina que dizem: «honra o teu pai e a tua mãe», se a palavra pai, que nós devemos honrar no homem é impunemente violada em Deus?

(4) Se aqueles que falsificam moeda são condenados à morte, que havemos de aplicar aos que subvertem a fé?

(5) Na verdade, de modo nenhum é lícito ofender um homem ilustre e muito poderoso, mas, se alguém ofender, o autor das ofensas será condenado como ofensor. Que crime existe merecedor de maior pena expiatória, do que a injustiça de alguém para com Deus? De facto, a falta do ofensor aumenta sempre na proporção da dignidade de quem sofre a injúria, porque é forçoso que quanto mais poderosa é a pessoa que sofre a afronta, tanto maior é a culpa do que a pratica.

[581] Assim falou Salviano, (*De gubernat. Dei*, L. VI, p. 218, ed. cit.) que se intitulou de *Magistrum Episcoporum*, *sui saeculi Jeremiam*, *Scriptorem Christianissimum*, *Orbis christiani magistrum*. Mas a heresia, a descrença em geral — a heresia é apenas uma descrença determinada, limitada — é uma blasfêmia e, portanto, o crime supremo, mais condenável. Assim escreve, para mencionar apenas um de inúmeros exemplos, J. Oecolompadius a Servet: «*Dum non summam patientiam prae me fero, dolens Jesum Christum filium Dei sic dehonestari, parum christiane tibi agere videor. In aliis mansuetus ero: in blasphemiiis quae in Christum, non item*» ⁽¹⁾ (*Historia Michaeli Serveti*, H. ab Allwoerden, Helmstadii, 1727, p. 13). Mas o que é a blasfêmia? Toda a negação de uma representação, de uma determinação na qual está implicada a honra de Deus, a honra da fé. Servet morreu como vítima da fé cristã. Calvino dizia a Servet duas horas antes da sua morte: «*Ego vero ingenue praefatus, me nunquam privatas injurias fuisse persecutum*» e despediu-se dele com a atitude de versado na Bíblia: «*Ab haeretico homine, qui αὐτοκατάκριτος peccabat, secundum Pauli praeceptum discessi*» ⁽²⁾ (*ibid.* p. 120). Não era de modo algum o ódio pessoal, embora este pudesse estar também em jogo, era o *ódio religioso* que conduzia Servet ao cadafalso — *aquele* ódio que brota da essência da fé. Mesmo Melanchthon aprovou, como é sabido, [582] a execução de Servet. Com uma prudência de serpente, os teólogos suíços a quem os genebrinos pediram conselho não faziam qualquer menção, nas suas respostas, à pena de morte, mas concordavam com os genebrinos em que «horrendos Serveti errores detestandos esse, severiusque idcirco in

⁽¹⁾ Porque não tive a suprema paciência de suportar que Jesus Cristo, o filho de Deus, fosse assim desonrado, parece-te que não agi cristãmente? Serei complacente com outras coisas, mas não nas blasfêmias contra Cristo.

⁽²⁾ Eu, sinceramente, não disse antes que nunca persegui as ofensas pessoais [...]. Afastei-me do homem herético que, segundo os preceitos de Paulo, pecava.

Servetum anima vertendum». Portanto, nenhuma diferença de princípio, só no tipo de castigo. Mesmo Calvino era tão *cristão*, que queria atenuar a horrível forma de morte a que o senado de Genebra condenara Servet. Mesmo os cristãos e teólogos posteriores aprovavam ainda a execução de Servet. (Veja-se a este respeito, por exemplo, Melchioris Adami Silesii, *Vita Calvini*, p. 90; Vita Bezae, p. 207) in *Decades duae continentes vitas Theologorum exterorum Principum* etc., Francof., 1618). É necessário ver nesta execução uma acção de significado universal — uma obra da fé, não decerto da católico-romana, mas da fé reformada, da fé reduzida à revelação divina, da fé evangélica. Que não se deveria obrigar pela força os hereges a crerem, isto defendia certamente a maioria das «luzes» da Igreja, mas todavia vivia nelas o mais maldoso ódio contra os hereges. Assim afirma, por exemplo, São Bernardo (*Super Cantica*, Sermão 66) a propósito dos heréticos: «Fides suadenda est, non imponenda», mas acrescenta [583] imediatamente: «quamquam melius procul dubio gladio coercerentur, illius videlicet, qui non sine causa gladio portat, quam in suum errorem multos trajicere permittantur». ⁽¹⁾ Se a fé actual já não produz tais flagrantes crueldades, isso só decorre do facto de a nossa fé não ser incondicional, decidida, viva, mas antes céptica, ecléctica, descrente, quebrada e mutilada pelo poder da arte e da ciência. Onde não já se queimam os heréticos, aí a fé já não tem fogo no corpo. A fé que permite crer noutra coisa renuncia à sua origem divina, degrada-se a si mesma à condição de *opinião* apenas *subjectiva*. A fé que concede ao outro a dúvida sobre ela própria é uma fé *dúbia*, *que duvida de si mesma*. Não é à fé cristã, não é ao amor cristão, ou seja, ao amor limitado pela fé; não! É à dúvida na fé cristã, à vitória da dúvida religiosa,

(¹) A fé deve ser aconselhada e não deve ser imposta. No entanto, seria melhor castigar pela espada da autoridade, do que permitir-se que muitos propaguem o seu erro.

aos espíritos livres, aos heréticos, que devemos a tolerância da liberdade de crença. Os heréticos perseguidos pela Igreja cristã apenas combateram pela liberdade de crença. A liberdade cristã é liberdade apenas no inessencial, não renuncia livremente ao artigo fundamental da fé.

[587] *A fé separa o homem do homem, põe no lugar do amor e da unidade naturalmente fundada uma unidade sobre-natural — a unidade da fé.* «Inter Christianum et gentilem, non fides tantum debet, sed etiam vita distinguere ... Nolite, ait Apostolus, jugum, ducere cum infidelibus ... Sit ergo inter nos et illos maxima separatio» ⁽¹⁾ (Jerônimo, *Epist. Caelantiae matronae*). «Prope nihil gravius quam copulari alienigenae ... Nam cum ipsum conjugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari oporteat. *Quomodo potest conjugium dici ubi non est fidei concordia?* ... Saepe plerique capti amore feminarum fidem suam prodiderunt» ⁽²⁾ (Ambrósio, Ep. 70, Lib. IX). «Non enim licet christiano cum gentili vel judaeo inire conjugium» ⁽³⁾ [588] (Pedro Lombardo, L. IV, dist. 39, c. 1). Mesmo esta separação não é de modo algum *contrária à Bíblia*. Vemos, pelo contrário, que os Padres da Igreja se reclamam precisamente da Bíblia. As conhecidas passagens dos apóstolos a respeito dos casamentos entre pagãos e cristãos só se referem a casamentos já baseados na fé, não àqueles que hão-de vir a ser contraídos. Veja-se o que sobre isto afirma Pedro Lombardo no livro já citado. «Qui

⁽¹⁾ Não somente a fé, mas também a vida deve distinguir o cristão do pagão. Não deveis conduzir, diz o Apóstolo, o jugo com os infiéis... Haja entre nós e eles a maior separação.

⁽²⁾ Nada é mais grave do que ter uma relação íntima com uma estranha... Na verdade... é necessário que a união conjugal seja santificada com a cobertura e a benção sacerdotal. De que maneira se pode celebrar a união conjugal onde não existe a concórdia da fé? Quantos não são aqueles que se tornaram traidores à sua fé pelo amor das mulheres!

⁽³⁾ Não é permitido ao cristão casar com um pagão ou um judeu.

amat patrem et matrem plus quam me, non est me dignus, Mateus 10 ... in hoc vos non agnosco parentes, sed hostes ... Alioquin quid mihi et vobis? *Quid a vobis habeo nisi peccatum et miserium?*» (1) (Bernardo, Epist. 111 Ex persona Heliae monachi ad parentes suos). «Etsi impium est, contemnere matrem, contemnere tamen propter Christum piissimum est» (2) (Bernardo, Ep. 104; ver também Ep. 351 ad Hugonem novitium). «Audi sententiam Isidori: multi canonicorum, monachorum... temporali salute suorum parentum perdunt animas suas ... Servi Dei qui parentum suorum utilitatem procurant a Dei amore se separant» (3) (*De Modo bene vivendi*, S. VII). «Omnem [589] hominem fidelem judica tuum esse fratrem» (4) (ibid. Sermo 13). «Ambrosius dicit, longe plus nos debere diligere *filios quos de fonte levamus, quam quos carnaliter genuimus*» (5) (Pedro Lombardo, L. IV; dist. 6, c. 5, addit. Henr. ab Vurim.) «Ut Episcopi vel clerici in eos qui *Catholici Christiani non sunt*, etiam si *consanguinei* fuerint, nec per donationes rerum suarum aliquid conferant» (6) (*Concil. Carthag.* III, can. 13 (Summa Carranza). «Cum *haereticis nec orandum, nec psallendum*» (7) (*Concil. Carthag.* IV, can. 72, *ibid.*).

(1) Aquele que ama seu pai ou sua mãe, mais do que a mim, não é digno de mim. Nisto, eu não vos reconheço como pais, mas como inimigos. Que tenho eu a ver convosco? Que tenho eu de vós, a não ser o pecado e a miséria?

(2) Embora seja impiedade desprezar a mãe, desprezá-la por causa de Cristo é piíssimo.

(3) Ouvi a sentença de Isidoro: «muitos dos clérigos e dos monges... perderam as suas almas por causa do bem-estar dos seus parentes... Os servos de Deus que procuram o bem dos seus parentes afastam-se do amor de Deus».

(4) Considera o homem que tem fé como teu irmão.

(5) Ambrósio diz que nós devemos amar muito mais os filhos que baptizamos, do que os que gerámos carnalmente.

(6) Os bispos ou os clérigos não devem dar nenhum dos seus bens a quem não for católico cristão, ainda que seja seu consanguíneo.

(7) Com os herejes nem se deve orar, nem se deve cantar.

[590] *A fé tem o significado de religião, o amor apenas o de moral.* Isto foi proclamado de modo particularmente incisivo pelo protestantismo. A expressão segundo a qual não é o amor, mas a fé que justifica perante Deus nada mais diz senão que o amor não tem força nem significado religioso (v. *Apologia der Augsburgischen Konfess.*, Art. 3. Do amor e cumprimento da lei). De facto, diz-se aqui: «Por isso, o que os escolásticos afirmam acerca do amor de Deus é um sonho, e é impossível amar Deus, antes de conhecermos e captarmos pela fé a sua misericórdia. Só então Deus se tornará um *objectum amabile*, uma visão amorosa, santa.» A misericórdia, o amor torna-se aqui o objecto propriamente dito da fé. Decerto que a fé começa por se distinguir do amor, por pôr fora dela o que o amor põe nele. Decerto que a fé na acepção protestante é a fé na remissão dos pecados, a fé na graça, a fé em Cristo como o Deus que morreu e sofreu pelo homem, de tal modo que o homem, para obter a beatitude eterna, nada mais tem por seu lado de fazer senão voltar a sacrificar-se a este sacrifício de Deus por ele, aceitando-o com fé e confiança. Mas não é só como amor que Deus é objecto da fé. Pelo contrário, o objecto característico da fé como fé é Deus enquanto sujeito. Ou será que um Deus que não concede ao homem nenhum mérito, que tudo reivindica exclusivamente para si, que vigia zelosamente a sua honra, será que um tal Deus egoísta é um Deus do amor?

A moral que procede da fé tem como seu princípio e critério unicamente a contradição com a Natureza, com o homem. Tal como o objecto supremo da fé, a eucaristia, é aquele que contradiz a maioria das vezes a *razão* [591], assim a virtude suprema da moral que é obediente e fiel à fé é necessariamente aquela que contradiz a maioria das vezes a *Natureza*. Os milagres *dogmáticos* têm como consequência milagres *morais*. A moral sobrenatural é a irmã natural da fé sobrenatural. Tal como a fé supera a Natureza *fora* do homem, assim a moral da fé supera a Natureza *no* homem. Este sobrenaturalismo prático, cujo clímax epigramático — «a

virgindade é a irmã dos anjos, a rainha das virtudes, a mãe de todo o bem» (Ver A. v. Bucher, *Geistliches Suchverloren*, Sämtl. W., Vol. VI, 151) — foi especialmente desenvolvido pelo catolicismo, pois o protestantismo apenas manteve o princípio, mas eliminou arbitrariamente, despoticamente, as suas consequências necessárias, colocou no ânimo os pensamentos cristãos, mas não a moral cristã. «Grandis igitur virtutis est et sollicitae [592] diligentiae, superare quod nata sis: in carne non carnaliter vivere, tecum pugnare quotidie» (1) (Jerónimo, [593] *Ep. Furiae Rom. ad furiam vidui late servanda*). «Quanto igitur natura amplius vincitur [594] et premitur, tanto major gratia infunditur» (2) (Thomas a Kempis, *Imit.* L. III, c. 54). «Esto robustus tam in agendo, quam in patiendi naturae contraria» (3) (*ibid.* c. 49). «Beatus [595] ille homo, qui propter te Domine, omnibus creaturis licentiam abeundi tribuit, qui naturae vim facit et concupiscentias carnis fervore spiritus crucifigit» (4) (c. 48). «Adhuc pro dolor! vivit in me verus homo, non est totus crucifixus» (5) (*ibid.* c. 34. Ver também L. III, c. 19; L. II, c. 12). E estas frases não são de maneira nenhuma apenas uma marca da individualidade piedosa do autor do escrito *De imitatione Christi*; exprimem a autêntica moral do catolicismo — aquela moral que os santos confirmavam com a sua vida e que mesmo a Cúria, aliás tão mundana, da Igreja sancionava. Assim se diz, por exemplo, na Canonizatio S. Bernardi Abbatis per Alexandrum papam III.

(1) É preciso uma grande virtude e uma cuidadosa diligência para venceses aquilo que és pelo nascimento; não viver na carne carnalmente e lutar quotidianamente contigo mesmo.

(2) Quanto mais amplamente se vence e se submete a natureza, tanto maior graça se recebe.

(3) Sê corajoso, tanto a fazer como a sofrer o que é contrário à natureza.

(4) Feliz o homem que por Ti, Senhor, se afasta de todas as criaturas, que domina a natureza e crucifica o desejo da carne no fervor do espírito.

(5) Então, oh dor! o homem velho vive em mim e não está totalmente crucificado.

anno Ch. 1164. Litt. apost... primo ad Praelatos Eccles. Gallic.: «*In afflictione vero corporis sui usque adeo sibi mundum, seque mundo reddidit crucifixum, ut confidamus martyrum quoque eum merita obtinere sanctorum etc.*». ⁽¹⁾ Deste princípio moral puramente negativo decorre também o facto de esta odiosa maneira de pensar ter podido e conseguido exprimir-se no seio do próprio catolicismo, de o simples martírio ter podido obter, mesmo sem o móbil do amor por Deus, a bem-aventurança celeste.

[596] *A fé sacrifica o homem a Deus.* O sacrifício humano pertence ele mesmo ao conceito de religião. Os sangrentos sacrifícios humanos limitam-se a ilustrar dramaticamente este conceito. «Abraão sacrificou Isac pela fé» (Hebreus 11, 17). «Quanto major Abraham, qui unicum filium voluntate jugulavit ... Jepte obtulit virginem filiam et idcirco in enumeratione sanctorum ab apostolo ponitur» ⁽²⁾ (Jerónimo [597], Epist. Juliano). Sobre o sacrifício humano na religião judaica, veja-se W. Vatke, *Die Religion des A. Testaments*, T. I, pp. 275-278 e Daumer, *Tabu, Moloch und Sabbath*. Mesmo na religião cristã, é só pelo sangue, pela negação do filho do homem, que a ira de Deus se aplaca, que Deus se reconcilia com o homem. Por isso, um homem puro, isento de pecado tem de cair como vítima. Só um tal sangue é precioso, só ele tem capacidade de reconciliação. E este sangue que jorrou da cruz para aplacar a ira divina, ingerem-no os cristãos na ceia para fortificar e confirmar a sua fé. Mas então, porquê o sangue na forma de vinho, a carne na forma de pão? Para que não *pareça* que os cristãos comem verdadeira carne

⁽¹⁾ De tal modo se afastou do mundo pelo sofrimento do seu corpo e voltou ao mundo como um crucificado, que acreditamos que ele mereça os méritos dos santos mártires.

⁽²⁾ Quão grande é Abraão, que sacrificou voluntariamente o seu único filho!... Jefe sacrificou sua filha e por esta razão é colocado pelos Apóstolos no número dos santos.

humana, e bebem verdadeiro sangue humano, para que desse modo o homem natural, isto é, o *homo verus*, ao ver a verdadeira carne e sangue humanos não recue horrorizado frente aos mistérios da fé cristã. «Etenim ne humana infirmitas esum carnis et potum sanguinis in sumptione *horreret*, Christus *velari et palliari illa duo voluit speciebus panis et vini*» (1) (Bernardo, *ed. cit.* pp. 189-191). «Sub alia autem specie tribus de causis, carnem et sanguinem tradit Christus et deinceps sumendum instituit. Ut fides scil. haberet meritum, quae est de his quae non videntur, quod fides *non habet meritum*, ubi humana ratio praebet experimentum. Et ideo etiam ne abhorreret animus quod cerneret oculus; quod *non habemus in usu carnem crudam comedere et sanguinem bibere* ... Et etiam ideo ne ab *incredulis religioni christianae insultaretur*. Unde Augustinus: Nihil rationabilius, quam ut sanguinis similitudinem sumamus ut et ita veritas non desit et *ridiculum nullum fiat a paganis*, [598] quod cruorem occisi hominis bibamus» (2) (Pedro Lombardo, *Sent.*, L. IV, dist. 11, c. 4).

Ora, tal como o sangrento sacrifício humano expressa na suprema negação do homem simultaneamente a sua suprema posição — é apenas porque a vida humana é considerada como a coisa suprema, porque o seu sacrifício é *o mais doloroso*, é *aquele* sacrifício que custa a maior vitória, que é oferecido a

(1) Para que a fraqueza humana não receie comer a carne e beber o sangue, Cristo quis que estas duas coisas fossem dissimuladas e ocultas sob as espécies do pão e do vinho.

(2) É por três razões que, segundo a vontade de Cristo, consumimos o sangue e a carne sob outras espécies. Primeiro, para que a fé, que se liga às coisas invisíveis, adquira mérito, porque a fé não tem mérito onde a razão humana põe em prática a sua experiência. Em segundo lugar, para que a alma não tenha repugnância daquilo que a vista alcança, porque não temos por costume comer a carne crua e beber o sangue... Finalmente, para que os cristãos não sejam insultados pelos descrentes da religião. Dai Agostinho afirmar: «nada há de mais racional do que assumirmos a semelhança com o sangue, pois assim a verdade não faltará e os pagãos não se rirão de nós, por bebermos o sangue de um homem morto».

Deus — do mesmo modo, a contradição da eucaristia com a natureza humana expressa apenas uma contradição aparente. Mas abstraindo totalmente do facto de carne e sangue serem encobertos com vinho e pão, como diz S. Bernardo, ou seja, que na verdade não se ingere carne mas pão, não sangue mas vinho — o mistério da eucaristia resolve-se no segredo do comer e do saber. «Todos os antigos doutores cristãos... ensinam que o corpo de Cristo não é recebido apenas espiritualmente com a fé, o que sucede também *fora* do sacramento, mas também oralmente, não apenas por cristãos crentes e piedosos, mas também por indignos e descrentes, por falsos e maus.» «Assim há uma *dupla* maneira de tomar como alimento a carne de Cristo, uma espiritual.... Um tal alimento espiritual não é senão a fé.... O outro alimento do corpo de Cristo é *oral* ou sacramental» (*Konkordienb.*, Erkl. Art. 7). O que funda então a *diferença* [599] específica da eucaristia? Comer e beber. Fora do sacramento, Deus é ingerido espiritualmente, no sacramento, é-o sensivelmente, oralmente, quer dizer é, bebido e comido. Mas como poderias receber Deus no teu corpo se o considerasses um órgão indigno de Deus? Deitas o teu vinho num jarro? Não o honras com um copo especial? Agarras com as tuas mãos ou lábios o que te repugna? Não defines o belo como o que é digno de contacto? Não sacralizas as mãos e os lábios quando agarras e tocas com eles o sagrado? Portanto, se Deus é comido e bebido, então comer e beber são proclamados como um *acto divino*. E é isto que afirma a eucaristia, mas de um modo que se auto-contradiz, místico, secreto. A nossa tarefa é, portanto, a de exprimir, publicamente e com seriedade, com clareza e precisão, o mistério da religião. A *vida é Deus*, a *fruição da vida fruição de Deus*, a verdadeira alegria de viver verdadeira religião. Mas o prazer da comida e da bebida também faz parte do prazer da vida. Por isso, se a vida em geral deve ser sagrada, também comer e beber devem ser sagrados. Será esta confissão irreligião? Mas confesse-se que esta irreligião é o

segredo da própria religião analisado, explicitado, inequivocamente expresso. Todos os segredos da religião se resolvem em última análise, como se mostrou, no segredo da beatitude celeste. Mas a beatitude celeste é apenas a felicidade despojada das barreiras da realidade. Os cristãos querem ser felizes tanto como os pagãos. A única diferença é que os *pagãos transferiam o céu para a terra, os cristãos a terra para o céu*. Finito é o que existe, o que é realmente ingerido; mas infinito o que *não existe*, aquilo em que apenas se crê e se espera.

PREFÁCIO DA 2.^a EDIÇÃO (1843)

Os juízos tolos e pérfidos que se abateram sobre este livro desde o aparecimento da sua primeira edição não me surpreenderam minimamente; de facto, eu não esperava outros, nem podia com justiça e com razão esperar outros. Com este livro condenei-me Deus e perante os homens. Tive a *«perversa audácia»* de dizer, logo no Prefácio, que «também o cristianismo tivera a sua *época clássica*», que «apenas o verdadeiro, o grande, o *clássico*» *é digno* «de ser pensado», mas que o não verdadeiro, o pequeno, o «não clássico» pertence «ao foro da sátira ou da comédia»; que, a fim de poder «fixar o cristianismo como um objecto *digno de ser pensado*», tive, por isso, de abstrair do cristianismo «dissoluto, incaracterístico, acomodado, literato, afectado e epicurista do mundo moderno» e remeter-me «a tempos em que a noiva de Cristo ainda era uma virgem casta e imaculada que ainda não tecia na coroa de espinhos do seu noivo celeste as rosas e mirtas da Vénus pagã», «em que ela decerto pobre de tesouros terrenos, era sumamente rica e feliz na fruição dos mistérios de um amor sobrenatural». Tive, pois, a perversa audácia de retirar da obscuridade do passado, para o trazer de novo à luz, o cristianismo verdadeiro, encoberto e negado pelos pseudo-cristãos modernos, mas não com a intenção louvável e racional de o demonstrar como o *non plus ultra* do espírito e do coração humanos; não! Com a intenção tão «louca» quanto «diabólica» de o reduzir a um princípio superior, mais universal — e devido a esta perversa audácia tornei-me com

toda a razão e direito a praga dos modernos cristãos, especialmente dos teólogos. Ataquei a filosofia *especulativa* no seu ponto mais sensível, no seu [11] *point d'honneur* propriamente dito, ao destruir sem piedade a aparente concórdia que se instituiu entre ela e a religião — ao demonstrar que ela, para levar a religião a concordar consigo, a despoja do seu conteúdo verdadeiro e essencial; mas ao mesmo tempo coloquei também a chamada filosofia *positiva* sob uma luz altamente fatal ao mostrar que o *homem* é o modelo *original* da imagem dos seus ídolos, que a carne e o sangue pertencem, por essência, à personalidade — com o meu livro extraordinário escandalizei os ordinários filósofos de profissão. Mas mais ainda. Com o esclarecimento *extremamente apolítico*, mas, infelizmente, intelectual e eticamente necessário, da obscura essência da religião acabei por atrair o desfavor dos políticos — não só *dos* políticos que consideram a religião como o meio mais político para a submissão e opressão do homem, mas também daqueles que consideram a religião como a coisa politicamente mais insignificante e que por isso são certamente amigos da luz e da liberdade no domínio da indústria e da política, mas seus inimigos no domínio da religião. E por fim, com essa linguagem sem rodeios pela qual chamo cada coisa pelo seu verdadeiro nome, cometi uma infração terrível e imperdoável contra a *etiqueta* do tempo.

O tom da «boa sociedade», o tom neutral, desapaixonado, de ilusões e inverdades convencionais, é o tom dominante, normal desta época — o tom no qual se têm de tratar e discutir, não apenas os assuntos propriamente políticos, o que é compreensível, mas também os assuntos religiosos e científicos. *Parecer* é a *essência* do tempo — parecer é a nossa política, parecer a nossa moralidade, parecer a nossa religião, parecer a nossa ciência. Hoje em dia, quem diz a verdade é *impertinente*, «mal-educado», quem é «mal-educado» é *imoral*. Na nossa época, a *verdade* é *imoralidade*. Moral, e até

autorizada e honrada, é a negação *hipócrita* do cristianismo que tem a *aparência* de ser a sua *afirmação*; mas imoral e de má fama é a negação verdadeira e *moral* do cristianismo — a negação que se proclama como *negação*. Moral é o *jogo do arbítrio com o cristianismo*, que deixa *efectivamente* cair um qualquer artigo fundamental da fé cristã mas deixa permanecer *aparentemente* um outro — pois como já afirmava Lutero [12] (*Leipziger Ausgabe*, 1731, T. XI, p. 426)* quem derruba um artigo de fé derruba *todos*, pelo menos segundo o princípio — mas imoral é o *sério da liberdade*, que provém do cristianismo por *necessidade intrínseca*; moral a *mediocridade grosseira*, mas imoral a *totalidade certa e segura de si mesma*, moral a *contradição descuidada*, mas imoral o *rigor da coerência*, moral a *mediania*, porque nunca leva nada *até ao fim*, nunca chega ao *fundo* das coisas, mas imoral o *génio*, porque *acaba com as coisas*, porque *esgota* o seu objecto — em suma, moral é apenas a *mentira*, porque envolve e esconde o mal da verdade ou — o que é o mesmo — a verdade do mal.

Mas a verdade não é na nossa época apenas imoralidade, a verdade é também *ausência de cientificidade* — a verdade é a fronteira da ciência. No mesmo sentido, a liberdade da ciência alemã estende-se *jusqu'à la vérité* como a liberdade da navegação alemã no Reno se estende *jusqu'à la mer*. Onde a ciência chega à verdade, torna-se verdade, deixa de ser ciência para se tornar um *objecto da policia* — a policia é a fronteira entre a verdade e a ciência. Verdade é o homem, não a razão *in abstracto*, a vida, não o pensamento que fica no papel e encontra no papel a existência plenamente adequada. Por isso,

* Em outro lugar (*ibidem*, T. XXI, p. 445), Lutero exprime-se a este respeito assim: «*Ou se crê totalmente, inteiramente e em tudo, ou não se crê em nada*. O Espírito Santo não pode ser dividido nem partido, de modo que se pudesse ensinar ou crer numa parte como verdade e na outra como falsidade... Quando o sino se fende num certo ponto, já não toca e é totalmente inútil.» Mas que verdadeiro! Como o som do sino da fé moderna ofende o sentido musical! Mas é natural, visto que o sino está partido!

os pensamentos que passam imediatamente da pena ao sangue, da razão ao homem, já não são verdades científicas. A ciência é, por essência, apenas um brinquedo inofensivo, mas também inútil, da razão ociosa; ciência é apenas ocupação com coisas indiferentes para a vida e para o homem; ou então, se trata de coisas não indiferentes, é uma ocupação tão indiferente, tão insignificante, que *ninguém* se preocupa com ela. Perplexidade na mente, inércia no coração — falta de verdade e de convicções, em suma, falta de carácter, tais são hoje em dia as qualidades necessárias de um sábio autêntico, recomendável, puro — pelo menos de um sábio cuja ciência o obriga a estar em contacto com os pontos sensíveis da época. Mas um sábio de incorruptível sentido de verdade, de carácter decidido, que por isso mesmo acerta nas coisas, que agarra o mal pela raiz, que produz irresistivelmente o ponto da crise e da decisão — um tal sábio já *não é um sábio* — [13] é, Deus seja louvado! um «*Heróstrato*» — portanto, com ele para a força, ou pelo menos para o pelourinho! Sim, só mesmo para o pelourinho, uma vez que a morte na força, porque publicamente proclamada, porque inegável, é, na sequência do princípio fundamental proclamado pelo actual «direito de Estado *cristão*», uma morte apolítica e «*não-cristã*», enquanto que a morte no pelourinho, a morte burguesa, é uma morte altamente política e cristã, porque insidiosa, hipócrita — é morte, mas uma morte que não *parece* ser morte. E o parecer, o puro parecer é a essência desta época em todos os pontos por mais melindrosos que sejam.

Não admira, pois, que a época do cristianismo de aparência, ilusório, de fachada, tenha acolhido com um tal escândalo *A Essência do Cristianismo*. De tal modo o cristianismo se degenerou e saiu da prática, que mesmo os seus representantes oficiais e eruditos, os teólogos, já não *sabem* ou pelo menos não querem saber *o que* o cristianismo é. Compare-se apenas, para se ficar convencido com os seus *próprios olhos*, as censuras que os teólogos me fizeram, por

exemplo, no que respeita à fé, ao milagre, à providência, à nulidade do mundo, com os *testemunhos históricos* que eu citei no meu livro, nomeadamente nesta segunda edição consideravelmente ampliada com significativas referências, e reconhecer-se-á que as suas censuras não me atingem *a mim*, mas ao próprio cristianismo, que a sua «indignação» acerca do meu livro é apenas uma indignação acerca do conteúdo verdadeiro, mas inteiramente estranho ao entendimento deles, da religião cristã, como o autor do escrito sarcástico *Hegels Lehre von der Religion und Kunst. Von dem Standpunkt des Glaubens aus beurteilt* (pp. 28-32) notou e mostrou. Não! Não é de admirar que, numa época que, aliás manifestamente por tédio, atijou de novo com afectada passionalidade a oposição decrépita e agora tão ténue entre protestantismo e catolicismo — uma oposição que ainda recentemente tinha perdido toda a razão de ser — e não se envergonhou de tomar a polémica sobre os casamentos mistos como uma questão séria e da mais alta importância, um livro que demonstra na base de documentos históricos que não é só o casamento misto, o casamento entre crentes e descrentes, mas o casamento em geral, que contradiz o cristianismo *verdadeiro*, que o [14] *verdadeiro* cristão — mas não é dever dos «governos cristãos», dos pastores cristãos, dos educadores cristãos cuidar para que todos nós sejamos verdadeiros cristãos? — não conhece outra procriação senão a procriação no espírito santo, a conversão, o povoamento do céu, mas não da terra — não, não é de admirar que numa época destas um tal livro seja um anacronismo escandaloso.

Mas precisamente porque não é de admirar, o clamor acerca e contra o meu livro não me afastaram minimamente da minha ideia. Pelo contrário, submeti uma vez mais, com toda a calma, o meu livro à mais severa crítica, tanto histórica como filosófica, depurei-o tanto quanto possível de defeitos formais e enriqueci-o com novos desenvolvimentos, esclarecimentos e testemunhos históricos — testemunhos altamente decisivos e

irrefutáveis. Oxalá agora, quando, passo a passo, interrompo e apoio frequentemente a argumentação da minha análise com notas históricas, se convençam, se *não* forem *cegos de todo*, e confessem, embora contra-vontade, que o meu escrito é uma tradução fiel e correcta, para bom e compreensível alemão, da língua oriental cheia de imagens da fantasia da religião cristã. E mais ainda: o meu livro não pretende ser senão uma *tradução fiel* — ou para falar sem imagens — uma análise *empírico-filosófica* ou *histórico-filosófica*, uma resolução do enigma da religião cristã. As proposições gerais que eu pressuponho na Introdução não são proposições *a priori*, engenhadas por mim, não são produtos da especulação; apenas provieram da análise da religião, são apenas, como em geral os pensamentos fundamentais do livro, manifestações efectivas da essência humana — a saber, da essência e da consciência religiosa do homem — vertidas em pensamentos, isto é, sintetizadas em expressões gerais e assim tornadas compreensíveis. Os pensamentos do meu livro são apenas conclusões, *consequências* de premissas que *não voltam* a ser *pensamentos*, mas factos *objectivos*, quer vivos quer *históricos* — factos que dada a sua *existência massiva* em grandes *in-folio* não podiam caber na minha cabeça. Rejeito de modo absolutamente incondicional a especulação *absoluta*, *imaterial*, a especulação que se satisfaz *consigo mesma* — a especulação que cria a sua matéria *a partir de si mesma*. Há um mundo de distância entre mim e *aqueles* filósofos que arrancam os *olhos* da cabeça para assim melhor poderem pensar [15]; eu preciso dos sentidos para pensar, sobretudo dos olhos, fundo os meus pensamentos em *materiais* de que apenas nos podemos apropriar mediante a actividade dos sentidos, não produzo o objecto a partir do pensamento, mas, inversamente, o pensamento *a partir do objecto*; mas *objecto* é só o que *existe fora da cabeça*. Sou *idealista* apenas no domínio da filosofia *prática*, isto é, aqui não transformo as barreiras do presente e do passado em barreiras da Humanidade e do

futuro; pelo contrário, creio de forma inabalável que muitas coisas, mesmo muitas coisas que para os homens práticos curtos de vistas, pusilânimes são tidas hoje em dia como fantasia, como ideia jamais realizável, até como simples quimera, existirão em plena realidade já amanhã, isto é, no próximo século — mas o que para o homem isolado são séculos são dias no sentido e na vida da Humanidade. Em suma, a ideia é para mim apenas a fé no futuro histórico, na vitória da verdade e da virtude, tem para mim apenas significado *político* e *moral*; mas no domínio da filosofia teórica propriamente dita, em oposição directa à filosofia de Hegel onde justamente se encontra o inverso, apenas são válidos para mim o realismo, o materialismo, na acepção indicada. Infelizmente não posso aplicar a mim a proposição fundamental de toda a filosofia especulativa até hoje «Transporto comigo mesmo tudo o que é meu» — a velha «omnia mea mecum porto». Tenho tantas coisas *fora de mim* que não posso transportar comigo na mala ou na cabeça, mas com as quais conto todavia, não apenas *para mim* como homem, o que não é aqui o caso, mas para mim como filósofo. Não sou senão um *naturalista espiritual*, mas o naturalista nada pode sem *instrumentos*, sem meios *materiais*. Foi nessa qualidade de naturalista espiritual que escrevi este meu livro, que, por consequência, nada contém senão o princípio — mas o princípio já confirmado na prática, isto é, *in concreto*, um princípio exposto, desenvolvido e levado até às últimas consequências num objecto determinado, aliás um objecto de significado universal, a religião — o princípio de uma filosofia nova *essencialmente* diferente da filosofia velha; uma filosofia que corresponde à essência *verdadeira, real e total* do homem, mas que precisamente por isso está em contradição com todos os homens corrompidos e atrofiados por uma religião e especulação sobre-humana, isto é, anti-humana e antinatural; uma filosofia que não toma, como já referi noutro lugar, [16] a pena de ganso como único órgão adequado da revelação da

verdade, mas que tem *olhos e ouvidos, mãos e pés*, que não identifica o pensamento da coisa com a coisa, para reduzir por meio da pena a existência real a uma existência no papel, mas que separa uma da outra, e justamente através desta separação chega à *coisa mesma*; que reconhece a coisa verdadeira, não no objecto da razão abstracta, mas no objecto do homem *real, total*, portanto na coisa que é ela própria uma coisa *real, total*; uma filosofia que, uma vez que não se apoia num entendimento *por si mesmo*, num entendimento absoluto, sem nome, do qual não se sabe a quem pertence, mas no entendimento do homem — decerto não falsificado pela especulação ou falsamente cristão — fala também a língua *humana*, não uma língua *sem essência e sem nome*; sim, uma filosofia que tanto na coisa como na linguagem põe a *essência* da filosofia na *negação da filosofia*, isto é, que considera que a verdadeira filosofia é apenas aquela que se transformou *in succum et sanguinem*, em carne e sangue, a filosofia feita-homem, e que por isso considera como seu supremo triunfo o facto de não parecer ser filosofia para todas aquelas cabeças grosseiras e maciças que põem a *essência* da filosofia na *aparência* da filosofia.

Um espécime desta filosofia — que tem como princípio, não a Substância de Espinosa, o Eu de Kant e Fichte, a Identidade Absoluta de Schelling, o Espírito Absoluto de Hegel, em suma, um princípio abstracto, apenas pensado ou imaginado, mas um ser *real* ou mais precisamente o ser mais real de todos, o verdadeiro *ens realissimum* — o homem — portanto, que tem como seu princípio o *princípio real* mais positivo, que produz os pensamentos a partir do seu *contrário*, a partir do *material*, da *essência*, dos *sentidos*, que começa por se relacionar com o seu objecto sensivelmente, isto é, passiva e receptivamente, antes de o determinar com o pensamento — eis, pois, o meu livro; se bem que ele seja, por um lado, o resultado verdadeiro, feito carne e sangue, de toda a filosofia até hoje, está longe de ser um produto a colocar na categoria

da especulação; é, pelo contrário, o seu oposto directo, é mesmo a resolução da especulação. A especulação apenas permite que a religião diga o que ela própria pensou e disse muito melhor do que a religião; determina a religião sem se deixar determinar por ela; não sai *de si mesma*. Mas eu deixo a religião *expressar-se* por si mesma; apenas me torno [17] o seu ouvinte e intérprete, não o seu ponto. Não inventar — descobrir, «desvendar existência», foi o meu único objectivo, *ver* com justeza a minha única aspiração. Não sou eu, é a religião que adora o homem, embora ela, ou mais precisamente a teologia, o negue; não é apenas a minha insignificante pessoa, é a própria religião que diz: Deus é homem, o homem é Deus; não sou eu, é a própria religião que ao deixar Deus tornar-se homem, recusa e nega o Deus que *não* é homem mas apenas um *ens rationis*, e só deste Deus não distinto do homem, deste Deus formado de modo humano, que sente e pensa humanamente, faz objecto da sua adoração e veneração. Eu limitei-me a revelar o segredo da religião cristã, a arrancar o *tecido de mentiras e de enganos cheio de contradições* da teologia — e com isso cometi sem dúvida um verdadeiro sacrilégio. Por isso, se o meu livro é negativo, irreligioso, ateu, considere-se que o ateísmo — pelo menos na acepção deste livro — é o próprio segredo da religião, que a própria religião, e não apenas à superfície mas no fundo, decerto não nas suas opiniões e imaginação mas no seu coração, na sua verdadeira essência, em mais nada crê senão na verdade e divindade da essência humana — uma verdade que *talvez* eu, porque em si é supérfluo, venha ainda a explicar e a demonstrar, para vergonha dos nossos teólogos e filósofos, de um modo altamente popular e a propósito de um objecto histórico tão profundo quanto popular. *Demonstrem-me que os argumentos tanto históricos como racionais* do meu livro são *falsos, não verdadeiros* — refutem-nos, mas peço, não com difamações de jurista ou jeremiadas teológicas ou rebatidas frases especulativas ou banalidades inqualificáveis, mas com

fundamentos, e fundamentos tais que eu não tenha já refutado radicalmente.

É certo que o meu livro é negativo, negador, mas — note-se bem — apenas contra a essência *não humana*, não contra a essência humana da religião. Por isso, segundo o tema principal, está dividido em duas partes, a primeira das quais é *afirmativa*, a segunda — incluindo o Apêndice — não é toda ela *negativa*, embora o seja na sua maior parte; mas em ambas se demonstra o mesmo, apenas de modo diferente, ou melhor, oposto. A primeira parte é a resolução da religião na sua *essência*, na sua [18] *verdade*, a segunda a resolução da religião nas suas *contradições*; a primeira é *desenvolvimento*, a segunda é *polêmica* e, por isso, dada a *natureza do tema*, aquela é mais calma, esta mais viva. O desenvolvimento avança lentamente, mas a luta corre depressa, pois o desenvolvimento está contente consigo mesmo em cada estação, mas a luta só na meta final. O desenvolvimento é hesitante, mas a luta decidida. O desenvolvimento requer *luz*, mas a luta *fogo*. Daí a diferença das duas partes, já do ponto de vista formal. Na primeira parte, mostro que o *verdadeiro sentido* da teologia é a antropologia, que entre os predicados da essência humana e da essência divina — porque sempre que os predicados, como é especialmente o caso dos predicados teológicos, não expressam propriedades ou acidentes contingentes mas a essência do sujeito, sempre que não existe diferença entre predicado e sujeito, o predicado pode ser colocado no lugar do sujeito — remeto a este propósito para os *Analíticos* de Aristóteles ou então para a *Introdução* de Porfírio —, mostro, por consequência, que não existe qualquer diferença entre o sujeito ou a essência divina e o sujeito ou a essência humana, que são *idênticos*; mas na segunda parte mostro, pelo contrário, que a *diferença* que é feita, ou melhor que deve ser feita, entre predicados teológicos e antropológicos, se dilui em *nada*, numa *quimera*. Eis um exemplo esclarecedor. Na primeira parte demonstro que na religião o

filho de Deus e filho *real*. *filho* de Deus no mesmo sentido em que o homem é filho do homem, e aí encontro a *verdade*, a *essência* da religião. no facto de ela apreender e afirmar uma relação profundamente humana como uma relação divina; na segunda, pelo contrário, demonstro que o filho de Deus — decerto não imediatamente na própria religião, mas na reflexão que ela faz sobre si mesma — não é filho na acepção natural, humana, mas filho de um modo *inteiramente diferente*, que contradiz a Natureza e a razão, portanto, filho de um modo *absurdo e incompreensível*, e nesta negação do sentido e do entendimento humanos encontro a inverdade, o negativo da religião. A primeira parte é, pois, a prova *directa*, a segunda a prova *indirecta*, de que a teologia é antropologia; a segunda remete necessariamente para a primeira. não tem significado autónomo; apenas tem como objectivo demonstrar que o sentido no qual a religião foi ali tomada *tem de ser verdadeiro*, *porque* o sentido *oposto* é *sem-sentido*. Em suma, na primeira parte ocupei-me principalmente com a *religião* — digo principalmente, [19] pois seria inevitável não introduzir logo na primeira a teologia, tal como na segunda a religião — na segunda, com a *teologia*, e não apenas com a teologia *vulgar* como erradamente aqui e além se pensou; distanciei-me aliás tanto quanto possível dos seus conhecidos bizantinismos, limitando-me à determinação mais essencial, mais rigorosa, mais necessária do objecto — como, por exemplo, no caso dos sacramentos, reduzidos a dois, pois em rigor (cf. Lutero, *ed. cit.*, T. XVII, p. 558) só existem dois — portanto à determinação que confere a um objecto *interesse universal* e o *eleva acima da esfera limitada da teologia*, mas também, o que transparece à primeira impressão, com a teologia ou filosofia *especulativa*. Com a teologia — digo — não com os teólogos, porque só posso fixar o que é *prima causa* — o *original*, não a cópia, *princípios* não pessoas, *géneros* mas não indivíduos, *objectos da história* mas não *objectos da chronique scandaleuse*.

Se o meu livro contivesse apenas a segunda parte, haveria sem dúvida inteira razão em lhe censurar uma tendência apenas negativa, e indicar a proposição — a religião nada é, é sem sentido — como o seu conteúdo essencial. Só que eu de modo algum digo — e como me teria sido fácil fazê-lo: Deus é *nada*, a trindade é *nada*, a palavra de Deus é *nada*, etc.; limito-me a mostrar que *não* são *o que* são nas ilusões da teologia, que não são mistérios estrangeiros mas mistérios intrínsecos, os mistérios da natureza humana; mostro que a religião toma como sua essência íntima e verdadeira a essência aparente e superficial da Natureza e da Humanidade e, por isso, representa a essência verdadeira e esotérica como um ser diferente, particular; mostro, por consequência, que a religião, nas determinações que dá, por exemplo, de Deus, da palavra de Deus — pelo menos *naquelas* determinações que justamente na acepção mencionada não são negativas — apenas define ou objectiva a *verdadeira essência* da palavra humana. A censura segundo a qual no meu livro a religião seria sem-sentido, seria nada, pura ilusão, só teria fundamento se eu demonstrasse também ao longo da obra que *aquilo* ao qual eu reconduzo a religião, o que eu demonstro como seu *verdadeiro objecto e conteúdo* — o homem, a antropologia — seriam *sem-sentido, nada, pura ilusão*. Mas longe de dar [20] à antropologia um significado nulo ou apenas subordinado — um significado que apenas lhe cabe enquanto acima dela e em oposição a ela houver uma teologia —, ao fazer descer a teologia à antropologia, elevo pelo contrário a antropologia a teologia; tal como o cristianismo, ao fazer Deus descer até ao homem, faz do homem Deus (sem dúvida um Deus fantástico, afastado do homem, transcendente) — tomo, portanto, como se compreende facilmente, o termo *antropologia*. não na acepção da filosofia de Hegel ou em geral de toda a filosofia até hoje, mas numa acepção infinitamente mais elevada e mais universal.

A religião é o sonho do espírito humano. Mas, mesmo no sonho, não estamos no nada nem no céu, mas sobre a terra, no reino da realidade, só que vemos as coisas reais não à luz da

realidade e da necessidade, mas sob a aparência encantadora da imaginação e do arbitrio. O que eu faço à religião — como à filosofia especulativa ou teologia — é apenas *abrir-lhe os olhos*, ou melhor, limito-me a dirigir *para fora* os olhos voltados *para dentro*, isto é, limito-me a transformar o objecto na representação ou imaginação em objecto na realidade.

Mas claro que para esta época, que prefere a imagem à coisa, a cópia ao original, a representação à realidade, a aparência à essência, esta transformação, porque é *desmistificação*, é destruição absoluta ou profanação perversa; pois *sagrada* é para ela apenas a *ilusão*, mas *profana* a *verdade*. Sim, a santidade cresce a seus olhos na mesma medida em que a verdade decresce e a ilusão cresce, de tal modo que o *maior grau de ilusão* é também para ela o *maior grau de santidade*. A religião desapareceu e em seu lugar, mesmo entre os protestantes, foi colocada a aparência de religião — a *Igreja* — pelo menos com o objectivo de levar até à multidão ignorante e incapaz de julgar a crença de que a fé cristã ainda subsiste, porque ainda hoje como há milhares de anos, as Igrejas cristãs aí estão e, ainda hoje, tal como outrora, os *sinais exteriores* da fé continuam a estar em voga. O que já não tem existência na *fé* — a fé do mundo moderno é apenas uma fé aparente, uma fé que *não* crê, aquilo em que imagina crer é apenas uma descrença *indecisa, frágil*, tal como foi suficientemente demonstrado por mim e por outros — o que em si mesmo, *na verdade*, [21] já não é sagrado deve pelo menos continuar a *parecer* ainda *sagrado* na *opinião*. Daí a *aparente* indignação religiosa da época presente, esta época do parecer e da ilusão, acerca da minha análise, sobretudo acerca dos sacramentos. Mas não se exija de um escritor que não tem como objectivo o favor da época mas apenas a verdade, a verdade não velada, nua, que tenha ou finja respeito por um parecer vazio, tanto mais quanto o objecto deste parecer é em si e para si o ponto culminante da religião, ou seja, o ponto em que a religiosidade se transforma em irreligiosidade.

No que respeita aliás ao sentido específico da análise dos sacramentos, apresentada sobretudo na Aplicação Conclusiva, limito-me a notar que aí ilustro a propósito de um exemplo sensível, com especial referência ao seu significado prático, o objecto essencial do meu livro, o seu tema propriamente dito, que aí faço apelo aos próprios sentidos como testemunhos da veracidade da minha análise e pensamentos, demonstro *ad oculos*, e mesmo *ad tactum*, *ad gustum*, o que ao longo de todo o livro ensino *ad captum*. Demonstro, por exemplo, como a água do baptismo, o vinho e o pão da ceia, tomados na sua capacidade e significado naturais, são e actuam infinitamente mais do que num significado sobrenaturalista, ilusório, e deste modo, o objecto da religião, considerado no sentido do livro, portanto em sentido antropológico, é em geral um objecto infinitamente mais produtivo e mais real da teoria e da prática do que o é no sentido da teologia; tal como aquilo que se partilha ou se deve partilhar na água, no vinho e no pão como algo distinto destas substâncias naturais é apenas algo na representação, na imaginação, mas nada na verdade, na realidade, também o objecto da religião em geral, a essência divina distinguida da essência da Natureza e da Humanidade — ou seja, quando determinações suas, como o entendimento, o amor, etc., devem ser e significar outra coisa do que essas determinações são e significam ao constituírem a essência do homem e da Natureza — é apenas algo na representação, na imaginação, mas nada na verdade e na realidade. Devemos portanto — eis a moral da história — fazer das determinações e forças da realidade, e em geral dos seres e coisas reais, não como a teologia e [22] a filosofia especulativa, sinais arbitrários, veículos, símbolos ou predicados de um ser distinto delas, transcendente, absoluto, isto é, abstracto, mas tomá-las e captá-las no significado que têm *por si mesmas* e que é idêntico à sua qualidade, com a determinidade que faz delas o que elas são — e só então teremos a chave de uma *teoria e de uma prática reais*. De facto e na verdade, coloco no lugar da

infrutífera água baptismal a acção benéfica da água real. Mas que «aquático», que trivial! Certo, muito trivial! Mas uma *verdade* igualmente *muito trivial* foi no seu tempo o casamento, que Lutero, dado o seu natural sentido do humano, opôs à ilusão aparentemente sagrada do celibato. Por isso, para mim, a água é certamente *coisa*, mas é, por outro lado, apenas veículo, imagem, exemplo, símbolo do espírito «ímpio» do meu livro, tal como a água do baptismo — o objecto da minha análise — é ao mesmo tempo água propriamente dita e água figurada ou simbólica. O mesmo se passa com o vinho e o pão. A maldade conduziu aqui à conclusão ridícula de que banhar-se, comer e beber seriam a *summa summarum*, o resultado positivo do meu livro. Limito-me a replicar o seguinte; se todo o conteúdo da religião está contido nos sacramentos, por consequência, se não existem outros actos ou acções religiosos a não ser os que se praticam no momento do baptismo e da comunhão, então todo o conteúdo e resultado positivo do meu livro, visto que o meu livro é uma análise histórico-filosófica, objectiva, rigorosamente ajustada ao seu objecto, é o de que banhar-se, comer e beber são a *autodesmistificação*, a *consciência de si* da religião.

Uma análise *histórico-filosófica*, em oposição às análises apenas históricas do cristianismo. O historiador, como é o caso de Daumer e Ghillany, mostra que a comunhão é um rito que provém do antigo culto do sacrifício de seres humanos, que outrora em vez do vinho e do pão se ingeria de facto carne e sangue humanos. Eu, pelo contrário, apenas tomo como objecto da minha análise e da minha redução o significado cristão, *sancionado* no cristianismo, da comunhão, e sigo desse modo o princípio segundo o qual apenas o *significado* que um dogma ou uma instituição (quer apareça também em outras religiões ou não) tem no verdadeiro cristianismo [23], naturalmente não no cristianismo de hoje, mas no antigo e verdadeiro, constitui também a sua *origem verdadeira*, na medida em que é cristão. O historiador mostra, como é o caso

de Lützelberger, que as narrativas dos milagres de Cristo se reduzem a gritantes contradições e absurdos, que são fábulas posteriores e que, por consequência, Cristo não *foi* de maneira nenhuma o milagreiro que a Bíblia fez dele. Eu, pelo contrário, não pergunto o que foi ou pode ser o Cristo real, natural, em oposição ao Cristo que foi feito ou transformado em sobrenatural; aceito este Cristo religioso, mas mostro que este ser supra-humano não é senão um produto e objecto do ânimo sobrenatural do homem. Não pergunto se este ou aquele milagre, se um milagre em geral, *pode* acontecer ou não; apenas mostro *o que* o milagre *é*, e não o *faço a priori*, mas com *exemplos* de milagres que são contados na Bíblia como acontecimentos reais, e respondo assim directamente à questão da possibilidade ou realidade ou mesmo da necessidade do milagre, de um modo que suprime a própria possibilidade de todas estas questões. Basta quanto à diferença entre mim e os historiadores não cristãos. No que respeita à minha relação com Strauß e Bruno Bauer, em conjunto com os quais sou constantemente mencionado, apenas faço notar que, já pela diferença do objecto que é referido nos títulos, se indica a diferença das nossas obras. Bauer tem como objecto da sua crítica a história evangélica, isto é, o cristianismo bíblico ou mais precisamente a teologia bíblica, Strauß a doutrina cristã da fé e a vida de Jesus, que se pode também subsumir sob o título de doutrina cristã da fé, portanto, o cristianismo dogmático ou mais precisamente a teologia dogmática, ou o cristianismo em geral, isto é, a religião cristã e, como consequência, apenas a filosofia ou teologia cristãs. Por isso, cito principalmente aqueles homens para os quais o cristianismo não era apenas um objecto teórico ou dogmático, não era apenas teologia mas religião. O meu objecto principal é o cristianismo, é a religião enquanto *objecto imediato, essência imediata do homem*. Erudição e filosofia são para mim apenas o *meio* para desenterrar o tesouro escondido no homem.

Tenho ainda de recordar que foi contra a minha intenção [24] e expectativa que o meu livro chegou ao grande público. É certo que desde sempre considerei como critério do verdadeiro modo de ensinar e de escrever, não o erudito, não o abstracto e particular filósofo de Faculdade, não este ou aquele filósofo, mas o homem universal, o homem sem mais; desde sempre estabeleci como critério da verdade a negação de si do filósofo, e como suprema virtude do filósofo o facto de ele não ostentar, nem como homem nem como escritor, o filósofo que é, ou seja, que é filósofo segundo a *essência* mas não segundo a *forma*, que é apenas um filósofo *calmo* mas não barulhento ou mesmo presumido; assim, em todos os meus livros e neste também, fiz valer como lei e sempre que o tema o permitisse, a máxima clareza, simplicidade e precisão, para que cada homem *culto e que pensa* o pudesse entender, pelo menos segundo a ideia principal. Mas, apesar disso, o meu livro só pode ser dignificado e completamente entendido pelo erudito — entenda-se, apenas por aquele erudito *que ama a verdade, capaz de julgar, que se eleva acima das convicções e preconceitos do povo instruído e não instruído*; pois embora seja um produto inteiramente autónomo, é ao mesmo tempo uma consequência necessária da história. Refiro-me muito frequentemente a este ou àquele acontecimento histórico sem sequer o designar pelo nome, porque o considerei supérfluo — são referências que só o erudito pode compreender. Por exemplo, logo no primeiro capítulo, onde desenvolvo as consequências necessárias do ponto de vista do sentimento, refiro-me aos filósofos Jacobi e Schleiermacher; no segundo capítulo, principalmente ao kantismo, cepticismo, teísmo, materialismo, panteísmo; no capítulo sobre o «ponto de vista da religião», onde discuto a contradição entre a visão religiosa ou teológica e a visão física ou filosófico-natural da Natureza, à filosofia na época da ortodoxia e, sobretudo, à filosofia cartesiana e leibniziana na qual esta contradição surgiu de um modo particularmente característico. Por isso, quem não

conhece os pressupostos e mediações históricas do meu livro, falha as articulações dos meus argumentos e pensamentos; não é de admirar que muitas vezes as minhas afirmações lhe pareçam pura e simplesmente ser tiradas do ar, embora assentem [25] em pés tão firmes. É claro que o objecto do meu livro é de interesse humano universal; um dia os seus pensamentos fundamentais também se tornarão seguramente em propriedade da Humanidade — certamente *não no modo* como aqui são expressos e podem ser expressos nas presentes condições do tempo, porque na época presente só se lhe podem ser contrapostos ilusões e preconceitos vazios e impotentes, que contradizem a verdadeira essência do homem. Comecei por tratar o meu tema apenas como uma oportunidade científica, como um objecto da filosofia, e não poderia ter começado por tratá-lo de outro modo. E ao rectificar as aberrações da religião, da teologia e da especulação, tenho naturalmente de me servir das suas expressões, até para parecer especular ou — o que é o mesmo — para parecer teologizar, quando estou justamente a resolver a especulação, isto é, a reduzir a teologia à antropologia. O meu livro contém, disse-o acima, o princípio desenvolvido *in concreto* de uma filosofia nova, não dirigida à escola mas ao homem. Sim, ela contém-no, mas apenas na medida em que o *produz* e o produz a partir das entranhas da religião — por isso, diga-se de passagem, a filosofia nova já não pode cair nem cairá, como a velha escolástica católica e a moderna escolástica protestante, na tentação de demonstrar o seu acordo com a religião mediante o seu acordo com a dogmática cristã; sendo produzida a partir da essência da religião, é em si a verdadeira essência da religião, é em si e para si, enquanto filosofia, religião. Mas um livro genético e por consequência explicativo e demonstrativo não é, em virtude desta sua característica formal, um livro que convenha ao grande público.

Por fim, e para não me referir aos meus futuros escritos, que virão a esclarecer completamente muita coisa, remeto

— como complemento do meu livro e em relação a muitas afirmações aparentemente não motivadas — para os *Deutsche Jahrbücher* — os meus artigos de Janeiro e Fevereiro do ano passado, as minhas críticas e a *Charakteristik des modernen Afterchristentums* publicados em anos precedentes — e para os meus livros, sobretudo o *P. Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit* (Ansbach, C. Brügel, 1838), [26] onde com poucos mas penetrantes traços descrevi a resolução histórica do cristianismo, e mostrei que o cristianismo há muito desapareceu, não apenas da razão mas também da vida da Humanidade, que já não é mais do que uma *ideia fixa* que se encontra na mais gritante oposição com as nossas medidas de seguro de vida e contra incêndio, os nossos caminhos-de-ferro e carros a vapor, as nossas pinacotecas e gliptotecas, as nossas escolas de guerra e indústrias, os nossos teatros e os nossos gabinetes de história natural.

Bruckberg, 14 de Fevereiro de 1843

Postscriptum I. Quando redigia este Prefácio, a filosofia *neo-schellinguiana* — essa filosofia da *má consciência* que há anos, temendo a luz, anda às apalpadelas na escuridão, porque bem sabe que o dia da sua publicação será o dia da sua aniquilação — essa filosofia da *ridícula vaidade* que só tem *nomes* e *títulos* para os seus *argumentos*, e que nomes e títulos! — essa *farsa teosófica do Cagliostro filosófico* do século XIX * — foi formalmente proclamada pelos jornais como «força do Estado». Claro que se esta farsa tivesse sido do meu conhecimento, teria escrito o meu Prefácio de modo diferente.

31 de Março

* As provas documentais da verdade desta imagem poderão ser encontradas em grande profusão num livro sobre Schelling a publicar em breve.

Postscriptum II. Pobre Alemanha! Já foste muitas vezes enganada mesmo no domínio da filosofia, nomeadamente pelo Cagliostro acima mencionado, que constantemente te oferece apenas obscuras fantasmagorias, mas que nunca manteve o que prometeu, nunca demonstrou o que afirmou. Mas ao menos ainda se apoiava no *nome* da razão, no *nome* da Natureza — logo, em nomes de *coisas* — mas agora quer seduzir com nomes de *pessoas*, nomes de um Savigny, de um Twesten, de um Neander! Pobre Alemanha, até a tua honra científica te querem tirar. Assinaturas têm o valor de demonstrações científicas, de fundamentos racionais! Não te deixes enganar. Conheces demasiado bem a história do monge agostinho. Sabes que a verdade nunca chegou ao mundo com decorações, nunca chegou ao brilho do trono debaixo de tambores e trombetas, mas nasceu sempre na obscuridade do que se oculta sob lágrimas e suspiros; sabes que nunca são os «*altamente colocados*», justamente porque estão colocados alto demais, mas apenas os de baixa condição que são apanhados pelas ondas da história universal.

1 de Abril

ÍNDICES

GLOSSÁRIO

Abendmahl	—	ceia
Affekt	—	emoção
Allmacht	—	omnipotência
Anbetung	—	adoração
Anschauung	—	intuição, contemplação, visão
Auferstehung	—	ressurreição
Barmherzigkeit	—	misericórdia
Bedürfnis	—	carência(s), necessidade(s)
Befehl	—	ordem
Befriedigung	—	satisfação
Begeisterung	—	entusiasmo
Bewußtsein	—	consciência
Bild	—	imagem
Bildung	—	cultura
Bitte	—	pedido
Blut	—	sangue
Christentum	—	cristianismo
Diesseits	—	este mundo, o aquém
Einbildungskraft	—	imaginação
Einsamkeit	—	solidão
Elend	—	miséria
Empfindung	—	sensação
Entäußerung	—	alienação, desapropriação
Entzweiung	—	cisão
Erhörung	—	atendimento
Erlöser	—	redentor
Erscheinung	—	fenômeno, manifestação, aparição
Erzeugung	—	geração
Ewigkeit	—	eternidade

Fleisch — carne
 Fortdauer — sobrevivência
 Gattung — gênero
 Gebet — oração
 Gefühl — sentimento
 Gegenstand — objecto
 Geheimnis — segredo
 Geist — espírito
 Gemeinschaft — comunidade
 Gemüt — ânimo
 Geschlecht — sexo
 Gesetz — lei
 Gesinnung — convicção, disposição, intenção
 Gespenst — fantasma, espectro
 Gewissen — consciência moral
 Glaube — fé, crença
 Gnade — graça
 Gott — Deus
 Gott-Mensch — Deus-homem
 Gottheit — divindade
 Gottmensch — homem-Deus
 Heidentum — paganismo
 Heil — salvação
 Heiland — salvador
 Herz — coração
 Himmel — céu
 Hoffnung — esperança
 Inbegriff — soma
 Jenseits — o além, o outro mundo
 Kraft — força, faculdade, capacidade
 Leib — corpo
 Leiden — sofrimento
 Liebe — amor
 Macht — poder, poderio
 Mensch — homem, ser humano
 Menschheit — humanidade, Humanidade
 Menschwerdung — encarnação, devir-homem
 Mittler — mediador
 Mysterium — mistério

Nichtigkeit — nulidade
Not — males, dificuldades, infelicidade
Objekt — objecto
Offenbarung — revelação
Phantasie — fantasia
Schein — aparência, ilusão, parecer
Schöpfung — criação
Schranke — barreira, limitação
Seele — alma
Sehnsucht — aspiração, anseio
Sein — ser
Selbst — si-mesmo, eu
Selbstbewußtsein — consciência de si, autoconsciência
Selbstgefühl — sentimento de si
Selbstliebe — amor de si, amor próprio
Selbstsucht — egoísmo
Selbsttätigkeit — auto-actividade, actividade própria, espontaneidade
Seligkeit — bem-aventurança, beatitude
Sinnlichkeit — sensibilidade
Stärke — vigor
Stoff — material, substância
Tätigkeit — actividade
Taufe — baptismo
Teufel — Diabo
Trennung — separação
Trost — consolo
Unglaube — incredulidade, descrença
Unsterblichkeit — imortalidade
Untergang — declínio
Unwahrheit — inverdade
Verehrung — veneração
Verhalten — atitude, relação
Vermögen — poder, faculdade
Vernunft — razão
Verstand — entendimento
Vollkommenheit — perfeição, completude
Vorsehung — providência
Vorstellung — representação

Welt — mundo
Wesen — essência, ser
Wesenhaftigkeit — essencialidade
Willkür — arbítrio
Wirklichkeit — realidade
Wort — palavra
Wunder — milagre
Wunsch — desejo
Zeugung — procriação
Zufall — acaso
Zwiespalt — desacordo, conflito
Zwietracht — discórdia

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Incluem-se, sem distinção, neste índice todos os autores e personagens históricas, directamente citados ou simplesmente referidos por Feuerbach (incluindo o Prefácio da 2ª edição), com excepção das entidades religiosas. No caso de diferentes grafias, adoptou-se um critério uniforme. A numeração remete para a paginação da edição portuguesa.

- | | |
|---|--|
| Abraão, 153, 154 | Böhme (J.), 101, 109, 110, 111 |
| Agostinho, 22, 47, 66, 131, 172, 208,
215, 221, 285, 321, 322, 363,
387, 401 | Bucher (A. v.), 414 |
| Ahlwardt (Chr. W.), 316 | Buddeus (J. F.), 357, 395, 397, 404 |
| Alberto Magno, 86, 120, 364 | Cagliostro, 437, 438 |
| Ambrósio, 64, 81, 173, 194, 297,
304, 350, 359, 369, 370, 377,
378, 379, 382, 392, 393, 411 | Calígula, 248 |
| Anaxágoras, 134 | Calvino (G.), 409, 410 |
| Antão, 196, 197 | Camerarius (J.), 403 |
| Antonino, 324 | Celso, 386 |
| Aristóteles, 139, 324, 428 | Charpentier (J. F. W.), 111 |
| Asmus, 332 | Cícero, 6, 125, 134, 182, 183, 252,
365 |
| Aurelius Prudentius, 219 | Cipriano, 174, 314, 408 |
| Bacon de Verulâmio, 125, 386 | Clemente de Alexandria, 126, 158,
225, 347, 380 |
| Bauer (B.), 434 | Clericus (J.), 135, 257 |
| Bayle (P.), 164, 259 | Cortesius (P.), 408 |
| Bernardo (São), 46, 54, 56, 63, 65, 66,
67, 76, 81, 84, 166, 185, 195, 208,
221, 225, 231, 296, 297, 308, 311,
330, 348, 354, 360, 369, 370, 371,
377, 379, 380, 399, 410, 412, 416 | Coton (Padre), 164 |
| | Creuzer (G. F.), 202 |
| | Cuvier (G. L.), 9 |
| | Daniel, 123 |
| | Daumer (G. F.), 415, 433 |
| | Diógenes Laércio, 134 |

- Dionísio Aeropagita, 131
Doederlein (J. Ch.), 221
- Eberhard (J. A.), 345
Elias, 123
Elimas, 310
Epicteto, 324
Ernesti (J. A.), 317, 349, 407
Espinosa (B.), 105, 263, 426
- Fausto Socino, 178
Feuerbach (Fr.), 149.
Feuerbach (Ludwig), 33, 142, 166, 267, 356
Fichte (J. G.), 169, 426
Fílon, 89, 141, 142, 173, 324
Frederico II, o Grande, 228
Frischlani (N.), 152, 403
- Galeus (Th.), 184
Gassendi (P.), 11
Gerhardus (J.), 195
Gförrer (A. F.), 79, 89, 142
Ghillani (F. W.), 433
Gil (Padre), 164
Gregório de Nissa, 24, 87, 312, 347, 386
Gregório, 221, 379, 392,
Grotius (H.), 121, 184
- Hegel (G. W. F.), 5, 22, 247, 278, 281, 426, 430
Herder (J. G.), 142, 143
Heróstrato, 422
Hobbes (Th.), 98
- Jacob, 259
Jacobi (F. H.), 117, 435
Jerónimo, 158, 196, 197, 198, 201, 203, 378, 411, 414, 415
João Crisóstomo, 359
João, 259, 391
Jonas, 123
- Kant (I.), 247, 426
Knapp (Ch.), 228
- Lázaro, 64, 153, 157, 344, 391
Leibniz (G. W.), 24, 32, 104, 105, 187
Lipsius (J.), 183
Lucas, 259
Lutero (M.), 45, 316, 365, 385, 394, 401, 421, 429
Lützelberger (E. C. J.), 153, 228
- Malebranche (N.), 22
Marcos, 259
Mateus, 259
Melanchton (Ph.), 146, 368, 402, 409
Mezger (P. P.), 148, 164, 293, 397, 401, 402
Minucius Felix (M.), 22, 47, 164, 408
Moisés, 142
Montaigne (M. de), 12
Münnich (general), 304
- Neander (J. A. W.), 438
Nero, 248
Nork (F.), 334
- Oecolompadius (J.), 409
Orígenes, 90, 114, 158, 304, 312, 355, 368, 371
- Parry (E. - D.), 216
Paulo, 153, 165, 173, 242, 259, 292, 306, 309, 310
Pedro Lombardo, 47, 93, 208, 221, 260, 265, 285, 287, 290, 293, 312, 348, 357, 358, 359, 364, 370, 374, 379, 383, 387, 392, 393, 401, 408, 411, 412, 416

Pedro, 259
 Peucer (C.), 135, 367
 Platão, 158, 183
 Porfírio, 428

 Ranke (L. v.), 166
 Rhode (J. G.), 334
 Rosenmüller (J. G.), 373

 Salomão, 137
 Salviano, 311, 355, 365, 409
 Savigny (F. K.), 438
 Schelling (Fr. W. J.), 101, 105, 229, 282, 361, 426
 Schiller (Fr.), 345
 Schlegel (Fr.), 203
 Schleiermacher (D. F. E.), 435
 Séneca, 49, 324, 374, 375, 376
 Servet (M.), 409, 410
 Silesii (M. A.), 410
 Sócrates, 64, 183
 Sófocles, 64, 183
 Steuchi (A.), 183

 Strauß (D. Fr.), 434
 Sulpício, 182

 Tales, 6
 Teodoreto, 359
 Tertuliano, 52, 89, 131, 158, 195, 198, 199, 355, 383
 Thomas a Kempis, 201, 225, 349, 355, 386, 414
 Trithemius (J.), 365
 Twesten (A. D.), 438

 Valerius Maximus, 319
 Vatke (W.), 415
 Vives (J. L.), 364, 367

 Walch (J. G.), 83, 357, 365
 Winckler (J. D.), 165
 Wörd (S. Franck von), 145

 Zacarias, 310
 Zwingli (H.), 298, 299

BIBLIOGRAFIA

I. TRADUÇÕES DE *DAS WESEN DES CHRISTENTUMS*

- The Essence of Christianity*. Trad. de George Eliot [pseudónimo de Mary Ann Evans]. London, 1854.
- L'Essence du Cristianisme*. Trad. de Joseph Roy. Paris, Librairie Internationale, 1864.
- La Esencia del Cristianismo*. Crítica filosófica de la religión. Trad. de Franz Huber. Buenos Aires, Editorial Claridad, 1941.
- L'essenza del Cristianesimo*. Trad. de Camilla Cometti, com prefácio de Antonio Banfi. Milano, Feltrinelli, 1949-1950.
- The Essence of Christianity*. Trad. de George Eliot [pseudónimo de Mary Ann Evans], com prefácio de H. Richard Niebuhr e introdução de Karl Barth. New York, Harper & Row, 1957.
- The Essence of Christianity*. Trad. de E. G. Waring. New York, 1957.
- L'Essence du Christianisme*. Trad. e introdução de Jean- Pierre Osier. Paris, F. Maspero, 1968.
- La Esencia del Cristianismo*. Trad. de J. L. Iglesias, com introdução de Marcel Xhaufflaire. Salamanca, 1975.
- A Essência do Cristianismo*. Trad. José Silva Brandão e apresentação de Rubem Alves. Campinas, SP, Papirus, 1988.
- L'Essenza del cristianesimo*. Trad. de Francesco Tomasoni. Roma-Bari, Laterza, 1997.

II. ESTUDOS SOBRE FEUERBACH

1. *Sobre a formação intelectual de Feuerbach*

- Claudio Cesa, *Il giovane Feuerbach*. Bari, Laterza, 1963.
- Carlo Ascheri, "Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento", *De Homine*, Roma, 19-20 (1966), 147-254.

Uwe Schott, *Die Jugendentwicklung Ludwig Feuerbachs bis zum Fakultätswechsel 1825. Ein Beitrag zur Genese der Feuerbachschen Religionskritik. Mit einem bibliographischen Anhang zur Feuerbach-Literatur.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.

Alexis Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach. Introduction à ses positions fondamentales (1828-1841).* 2 vol., Paris, Vrin, 1990.

2. Sobre a filosofia crítica da religião

Gregor Nüdling, *Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie. Die Auflösung der Theologie in Anthropologie.* 1ª ed.: 1936; 2ª ed., Paderborn, F. Schöningh, 1961.

Joachim Ritzkowski, *Ludwig Feuerbachs Angriff gegen das Christentum. Die Bedeutung des Frühwerks Feuerbachs für die Religionskritik.* Berlin, 1969.

Marcel Xhaufflaire, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation.* Paris, Les Editions du Cerf, 1970.

Hans-Jürg Braun, *Die Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs. Kritik und Annahme des Religiösen.* Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann-Günther Holzboog, 1972.

Erich Schneider, *Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik. Die Reaktion der Theologie des 19. Jahrhunderts auf Ludwig Feuerbachs Religionskritik. Mit Ausblicken auf das 20. Jahrhundert und einem Anhang über Feuerbach.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.

Reinhart Gruhn, *Die Wirklichkeit Gottes in Theologie und Theologiekritik. Zur Rezeption der Religionskritik Ludwig Feuerbachs in der neueren systematischen Theologie. Zwischenbilanz ein Jahrhundert nach Feuerbach.* Bielefeld., B. Kleine Verlag, 1979.

Gabriel Amengual, *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo.* Barcelona, Ed. Laia, 1980.

Luis Miguel Arroyo Arrayás: "Yo soy Lutero II". *La presencia de Lutero*

en la obra de L. Feuerbach. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, Caja Salamanca y Soria, 1991.

Pensar Feuerbach. Colóquio Comemorativo dos 150 anos da publicação de A Essência do Cristianismo (1841-1991). Org. de J. Barata-Moura e de V. Soromenho Marques. Lisboa, Edições Colibri/ Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1993.

Van A. Harvey, *Feuerbach and the Interpretation of Religion*. Cambridge University Press, 1995.

3. Exposições gerais da filosofia feuerbachiana

Simon Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*. 1ª ed.: 1931; 2ª ed., Berlin, W. De Gruyter, 1964.
Henri Arvon, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*. Paris, PUF, 1957.

Werner Maihofer, "Konkrete Existenz. Versuch über die philosophische Anthropologie Ludwig Feuerbachs" in: *Existenz und Ordnung. Festschrift für Erik Wolff zum 60. Geburtstag*. Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1962.

Johann Mader, *Fichte, Feuerbach, Marx. Leib. Dialog. Gesellschaft*. Wien, Herder, 1968.

Hans-Jürg Braun, *Ludwig Feuerbachs Lehre vom Menschen*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann-Günther Holzboog, 1971.

Alfred Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*. München, Carl Hanser, 1973; Frankfurt a. M./ Berlin/ Wien, Ullstein, 1977.

Max W. Wartofsky, *Feuerbach*. Cambridge/ London/ New York/ Melbourne/ Cambridge University Press, 1977.

Hans-Martin Sass, *Ludwig Feuerbach in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1978.

Ursula Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit. Ludwig Feuerbachs Ent-*

Adriana Veríssimo Serrão, *A humanidade da razão. Ludwig Feuerbach e o projecto de uma antropologia integral*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

O Homem Integral. Antropologia e Utopia em Ludwig Feuerbach. Coordenação de A. Veríssimo Serrão, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2001

ÍNDICE GERAL

APRESENTAÇÃO	V
PREFÁCIO	1
INTRODUÇÃO	9
A essência do homem em geral	9
A essência da religião em geral	21
 PRIMEIRA PARTE: A RELIGIÃO NO SEU ACORDO COM A ESSÊNCIA DO HOMEM.....	 39
Deus como lei ou como essência do entendimento.....	41
O segredo da incarnação ou Deus como amor, como ser do coração	51
O segredo do Deus sofredor	61
O mistério da trindade e da mãe de Deus	71
O segredo do Logos e da imagem de Deus	83
O segredo do princípio cosmogônico em Deus.....	93
O segredo da Natureza em Deus	101
O segredo da providência e da criação a partir do nada..	119
O significado da criação no judaísmo	133
A onipotência do ânimo ou o segredo da oração	143
O segredo da fé — O segredo do milagre	151
O segredo da ressurreição e do nascimento sobrenatural	161
O segredo do Cristo cristão ou do Deus pessoal	169
A diferença entre cristianismo e paganismo	181
O significado cristão do celibato voluntário e do mona- quismo	193
O céu cristão ou a imortalidade pessoal	205

SEGUNDA PARTE: A RELIGIÃO NA SUA CONTRADIÇÃO COM A ESSÊNCIA DO HOMEM	223
O ponto de vista essencial da religião	225
A contradição no conceito da existência de Deus	241
A contradição na revelação de Deus	251
A contradição na essência de Deus	263
A contradição nos sacramentos	289
A contradição da fé e do amor	301
APLICAÇÃO CONCLUSIVA	327
APÊNDICE. NOTAS E CITAÇÕES.....	337
PREFÁCIO DA 2. ^a EDIÇÃO (1843).....	419
GLOSSÁRIO	441
ÍNDICE ONOMÁSTICO.....	445
BIBLIOGRAFIA.....	449

Esta 5.^a edição de *A Essência do Cristianismo*,
de Ludwig Feuerbach, foi composta e impressa
na Gráfica Vicentina Unipessoal Lda, para
a Fundação Calouste Gulbenkian.

A tiragem é de 300 exemplares encadernados

Mês de Julho de 2018

Depósito Legal n.º 326288/11

ISBN: 978-972-31-0958-0



the 1990s, the number of people in the world who are undernourished has increased from 250 million to 800 million.

There are a number of reasons for this. First, the world population has increased by 1.5 billion in the last 25 years. Second, the world population is ageing, and the elderly are more likely to be undernourished. Third, the world population is becoming more urban, and urban populations are more likely to be undernourished. Fourth, the world population is becoming more mobile, and mobile populations are more likely to be undernourished. Fifth, the world population is becoming more educated, and educated populations are more likely to be undernourished.

There are a number of ways in which we can address the problem of undernutrition. First, we can increase the production of food. Second, we can improve the distribution of food. Third, we can improve the quality of food. Fourth, we can improve the health of people. Fifth, we can improve the education of people. Sixth, we can improve the income of people. Seventh, we can improve the environment. Eighth, we can improve the governance of countries.

There are a number of ways in which we can measure undernutrition. First, we can measure the prevalence of undernutrition. Second, we can measure the severity of undernutrition. Third, we can measure the duration of undernutrition. Fourth, we can measure the impact of undernutrition. Fifth, we can measure the cost of undernutrition. Sixth, we can measure the benefits of addressing undernutrition. Seventh, we can measure the feasibility of addressing undernutrition. Eighth, we can measure the sustainability of addressing undernutrition.

There are a number of ways in which we can address the problem of undernutrition. First, we can increase the production of food. Second, we can improve the distribution of food. Third, we can improve the quality of food. Fourth, we can improve the health of people. Fifth, we can improve the education of people. Sixth, we can improve the income of people. Seventh, we can improve the environment. Eighth, we can improve the governance of countries.

There are a number of ways in which we can measure undernutrition. First, we can measure the prevalence of undernutrition. Second, we can measure the severity of undernutrition. Third, we can measure the duration of undernutrition. Fourth, we can measure the impact of undernutrition. Fifth, we can measure the cost of undernutrition. Sixth, we can measure the benefits of addressing undernutrition. Seventh, we can measure the feasibility of addressing undernutrition. Eighth, we can measure the sustainability of addressing undernutrition.

There are a number of ways in which we can address the problem of undernutrition. First, we can increase the production of food. Second, we can improve the distribution of food. Third, we can improve the quality of food. Fourth, we can improve the health of people. Fifth, we can improve the education of people. Sixth, we can improve the income of people. Seventh, we can improve the environment. Eighth, we can improve the governance of countries.

EDIÇÕES DA FUNDAÇÃO
CALOUSTE GULBENKIAN

TEXTOS CLÁSSICOS

Próxima publicação:

A Doutra Ignorância, 4ª Edição
Nicolau de Cusa

CULTURA PORTUGUESA

Próxima publicação:

Cancioneiro da Juromenha
Edição de Barbara Spaggiari

MANUAIS UNIVERSITÁRIOS

Próxima publicação:

Estatística Bayesiana,
2ª Edição Revista e Aumentada
Carlos Daniel Paulino
M. Antónia Amaral Turkman
Bento Murteira
Giovani L. Silva

EDIÇÕES DA FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

TEXTOS CLÁSSICOS – As raízes da cultura estão naquelas obras chamadas clássicas, obras cuja mensagem não se esgotou e permanecem fontes vivas do progresso humano. Por isso a Fundação, ao esquematizar o seu Plano de Edições, julgou que seria indispensável colocar ao alcance do público lusófono livros que marcassem momentos decisivos na história de vários sectores da civilização. Da ciência pura à tecnologia, da quantidade abstracta ao humanismo concreto, procurar-se-á que os depoimentos mais representativos figurem nesta nova série editorial. Para dificultar ao mínimo o acesso ao leitor, todas as obras serão vertidas em português e apresentadas com a dignidade e segurança que naturalmente lhes são devidas. Integrando na sua língua pátria estes grandes nomes estrangeiros, supomos contribuir para uma mais perfeita consciência da própria cultura nacional, cujos clássicos terão também o lugar que lhes compete no Plano Editorial da Fundação Calouste Gulbenkian.

LUDWIG FEUERBACH (1804-1872). Nascido em Landshut, na Baviera, faz a sua formação universitária em Teologia e Filosofia, doutorando-se em Erlangen onde viria a leccionar por um curto período. Autor de uma produção multifacetada em que se incluem estudos de História da Filosofia e uma ampla teoria das religiões, o núcleo da sua reflexão pessoal concentra-se na fundamentação de uma Filosofia Antropológica que reconduz ao Homem o sentido último do questionar da filosofia. Na elaboração deste projeto, não só leva a cabo uma crítica das categorias da racionalidade metafísica e teológica, como introduz novos princípios, como a sensibilidade, a corporeidade e o dialogismo, que virão a tornar-se centrais em múltiplas correntes do pensamento contemporâneo. É já o esforço de compreensão das estruturas da natureza humana que se surpreende na interpretação do fenómeno da religião desenvolvida ao longo de *A Essência do Cristianismo*, de 1841. Nesta obra não se encontra tanto a mera oposição entre fé e razão ou a apologia do ateísmo, quanto uma análise psicológica dos mecanismos da criação do divino, da qual decorre uma original leitura do significado da transcendência como expressão e compensação imaginária de desejos Humanos.

ADRIANA VERÍSSIMO SERRÃO Doutorada em Filosofia e professora auxiliar na Faculdade de Letras de Lisboa. Tem orientado a sua investigação nas áreas da Estética e da Antropologia Filosófica.

ISBN: 978-972-31-0958-0



9 789723 109580